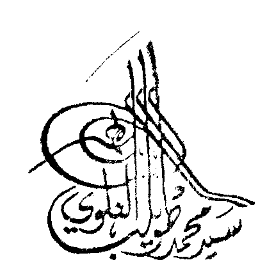
الدر النضيد

لمجموعة ابن الحفيد

للمولى الفاضل النبيل سيف الدين بن يحيى
ابن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي
المعروف بابن الحفيد

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان





الدُّرُّ النَّضِيد

لمجموعة ابن الحفيد

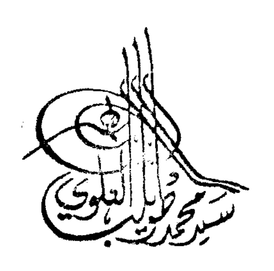
الدُّرُّ النَّضِيد

لِمَجْمُوعَةِ ابْنِ الحَفِيد

سيد محمد طوبال التلوي

للمولى الفاضل النبيل سيف الدّين بن يحيى
ابن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي
المعروف بابن الحفيد

الناشر
دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان



١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العَالْمين وَصلّى اللهُ على سَيِّدنا مُحمدٍ وَآلهِ وَصَحْبه أجْمَعين (قال) شيخُ الاسلام أحمدُ بْنُ محمدٍ الحفيدِ الشّافعي الهُرَوِيّ رضي الله عَنْه

مُقدمَة

إعْلم أنَّ العلومَ المدوَّنَةَ المصنّفَةَ. والمعارفَ المحرَّرَةَ المؤلّفَة. على نَوْعَيْن - النوع الاول - مَا دَوَّنَهُ المتشرعةُ لبيَان ألفاظِ القرآن. البَاهر البُرهان. والآثارِ السَّنَيَّةِ النَّبَوِيَّةِ لفظاً وإسناداً أوْ لإظهار ما قُصِدَ بالقرآن من التّفْسيرِ والتأويل. أوْ لإثباتِ ما يُستفادُ مِنهُما أعْني الإحكامَ الاصليةَ الاعتقاديةَ. أوْ الاحكامَ الفرعيةَ العَمَليَّةَ..أو تعيين ما يُتوصَّلُ به من الأصول في استنباطِ تلكَ الفروع الفقهيَّة. أوْ مَا دُوِّنَ لمَدْخَليَّتِهِ في استخراج المعاني من الكتاب والسنّة. أَعْني الفنونَ الأَدبيَّة - النوع الثاني - مَا دوَّنُه الفلاسفةُ لتَحْقيق الأشياء كَما هي وكيفيَّة العمل على وفْق عُقولهم فلذلك رتّبنا الكلامَ على فاصلتين

﴿الفاصلة الاولى في بيان علوم المتشرعة﴾

وهي علم القراءة. وعلم الحديث. وعلم أصوله. وعلم التفسير. وعلم الكلام. وعلم الفقه. وعلم أصوله. وعلم الادب (هذا) هو المشهور عند العامة والجمهور. ولكن للخواص من الصوفية علم يسمى بعلم التصوف أعني معرفة الانسان بطريق المكاشفة حقيقته ونسبته الى الحضرة الالهية. ومعرفة القلب وتخليه عن الاخلاق الردية وتحليته بالصفات الملكية وما يناسب ذلك من الاصطلاحات وغيرها. بقي علم المناظرة وعلم الخلاف والجدل لم يظهر ادراجها في علم المتشرعة ولا في علوم الفلاسفة (وقد) فسر المناظرة بعلم يعرف به طريق النظر على الصواب. والخلاف أو الجدل بالعلم باستعمال الأقيسة المؤلفة عن المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعته - لا يقال - الظاهر أن الخلاف والجدل باب من أبواب المناظرة تسمى باسم كالفرائض بالنسبة الى الفقه - لأنّا نقول - الغرض في المناظرة اظهار الصواب والغرض من الجدل والخلاف الالزام - ثم ان المتشرعة - صنفوا في الخلاف وبنوا عليه مسائل الفقه ولم يعلم تدوين الحكماء فيه. فالمناسب عدة من الشرعيات والحكماء بنوا مباحثهم على المناظرة لكن لم يدون علم المناظرة فيما بينهم تأمل اذا عرفت هذا فنقول - أما علم القراءة فمعرفة الروايات المتعلقة بلفظ القرآن نحو هزؤ بالواو والهمزة ونحو قال رب وقل رب بادائه من الاظهار والادغام وترقيق الراء وتفخيمها والوقف والابتداء ونحوها ومعرفة ما يتعلق بذلك من رسم الخط الموافق للمصحف العثماني - وأما علم الحديث - فمعرفة الآثار المنسوبة الى الحضرة النبوية عليه الصلاة والسلام والتحية والاكرام وقد تفرد بالتدوين وتعد علماً على حدة معرفة نسبه الشريف واسمه المنيف وتاريخ مولده ووفاته مع جمل من أحواله وغزواته ومعجزاته وغيرها مما يناسب ذلك ويسمى ذلك علم السير فزاد عدد العلوم - وأما علم أصول الحديث - فمعرفة أقسام الحديث وشرائط الرواة وتحقيق أساميهم وتاريخ وفاتهم ومولدهم وما يناسب ذلك - وأما علم التفسير - فمعرفة أسباب النزول والقصص والحكايات ومعرفة ما يحتمله اللفظ بحسب القواعد العربية وان لم يكن المحتمل مرويا وما يليق بذلك - وأما علم الكلام - فمعرفة

العقائد الدينية عن أدلتها التي في الاغلب يقينيات من عقليات مؤيدة بالنقل وانما قيدنا بذلك وان أطلق القوم لان مسئلة وقوع الرؤية واثبات السمع والبصر والتكلم نقليات ومسئلة عذاب القبر وعصمة الملائكة وتفضيل الانبياء ظنيات - وأما علم الفقه - فهو اثبات الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة لافعال العباد بالدلائل الشرعية المعينة المفصلة (وانما) ذكرنا العباد بدل المكلفين[1] كما هو المشهور لان الصبي المميز من أهل الثواب قطعاً. فمثل قولنا صلاة الصبي جائزة لا يناسب أن يكون مسئلة غير الفقه ولا ملاحظة في هذا القول لحال الولي أصلاً (وانما) قلنا المعينة المفصلة أي في كل مادة ليخرج التقليد فانه وان ثبت للمقلد دليل مثل هذا رأي الشافعي وكل ما أدى اليه رأيه حق لكنه اجمالي مطرد في كل مسئلة. بقي اشكال قوي وهو إنه ان عمم الفعل بحيث يتناول لغير عمل الجوارح دخل الاعتقادات وان خص بعملها خرج مسئلة النية عن الفقه تأمل[2] - وأما علم أصول الفقه - فمعرفة ما يتوصل به توصلا قريباً[3] الى استنباط الاحكام الفقهية عن أدلتها - وأما علم الادب - فعلم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابة وههنا بحثان - الاول - ان كلام العرب بظاهره لا يتناول القرآن وبعلم

---

(١) قوله - وانما ذكرنا العباد بدل المكلفين الخ أقول لا خلاف بينه وبينهم فأن مرادهم بالمكلفين من يصح تكليفهم وان لم يكونوا مكلفين بالفعل ألا ترى انهم قالوا ان وضوء الكافر جائز حتى اذا أسلم لا يلزمه تجديده مع انه غير مكلف بالفروع على أرجح الاقوال.

(٢) قوله - تأمل أقول تأملنا فلم نجد لاشكاله وجهاً وذلك لأنه ذكر في تعريف الكلام انه معرفة العقائد الدينية عن أدلتها وذكر في تعريف الفقه انه اثبات الوجوب والحرمة والندب والكراهة الدينية عن أدلتها وذكر في تعريف الفقه أنه اثبات الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة وظاهر ان مسائل الاعتقادات لا تدخل تحت تعريف الفقه فلنا أن نختار الشق الاول وهو تعميم الفعل بحيث يتناول لغير عمل الجوارح - وقوله - دخل الاعتقاديات ممنوع لأن مسألة النية يبحث عنها في الفقه من حيث أنها تجب أو تندب والاعتقاديات يبحث عنها في علم الكلام لا من هذه الحيثية.ومن المقرر أن العلوم انما تتمايز بتمايز الموضوعات وحيثياتها واذا كان شيء واحد قد يكون من موضوع علم حيثية ومن موضوع علم آخر من حيثية أخرى كما قالوا إن الجسم موضوع علم الطب من حيث ما يعرض له من الصحة والفساد وموضوع علم الهندسة من حيث ما يعرض له من المقادير فكيف يستنكر ان يكون شيئان متغايران كل واحد منهما من موضوع علم لكونهما من منزع واحد انتهى.

(٣) قوله - قريباً احترز به عن مثل علم النحو والصرف واللغة وغيرها فأنها وإن توقف عليها استنباط الاحكام الفقهية لكن توقفا بعيداً فلا تكون مسائلها من أصول الفقه.

الادب يحترز عن خلله أيضاً الا أن يقال المراد بكلام العرب كلام تتكلم العرب على أسلوبه - الثاني - ان السيد رحمه الله قال لعلم الادب أصوله وله فروع - أما الاصول - فالبحث فيها إما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها وهيآتها فعلم اللغة أو من حيث صورها وهيآتها فقط. فعلم الصرف أو من حيث انتساب بعضها لبعض بالاصالة والفرعية. فعلم الاشتقاق وأما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيآتها التركيبية وتأديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو واما باعتبار افادتها لمعان مغايرة لأصل المعني فعلم المعاني واما باعتبار كيفية تلك الافادة في مراتب الوضوح. فعلم البيان وعلم البديع ذيل لعلمي المعاني والبيان داخل تحتهما. وأما عن المركبات الموزونة فأما من حيث وزنها. فعلم العروض ومن حيث أواخرها. فعلم القوافي وأما الفروع فالبحث فيها اما أن يتعلق بنقوش الكتابة. فعلم الخط أو يختص بالمنظوم. فالعلم المسمى بقرض الشعر أو بالنثر. فعلم الإنشاء أو لا يختص بشيء. فعلم المحاضرات ومنه التواريخ - أقول - هذا منظور فيه (أما أو لا) فلانه ان أريد الاحتراز عن خلل يعرض لكلام العرب من حيث العربية على ما هو الظاهر يخرج علم العروض والقوافي. وان أريد بدون هذا التقييد يدخل علم القراءة وأسماء الرجال في المقسم دون الاقسام ويمكن أن يدعي أن تدوين العروض والقوافي لمعرفة الاشعار العربية. بقي علم التواريخ فانه لا يظهر فيه الاحتراز عن الخلل في كلام العرب وجعله من علم الادب ولا اعتبار التدوين لهذا الغرض أيضاً (واما ثانياً) فلانه ان كانت اللام في الخلل للاستغراق فتقسيم على الادب الى العلوم تقسيم الكل الى الاجزاء لا الكلي الى الجزئيات كما هو الظاهر. وان كانت للجنس يلزم أن تكون كل مسئلة واحدة علماً الا أن يحمل لفظ علم على القواعد المخصوصة أو يراد بالاحتراز احتراز يعتد به بحسب العرف (واما ثالثاً) فلان جعل العروض من الاصول وعلم الانشاء من الفروع غير ظاهر لان ترك كل منهما يوجب خللا قبيحا. والجواب ان الوزن اذا انتفى الشعر من أصله بحيث ينسب قائله عرفا الى اللحن الفاحش بخلاف المحسنات التي يتعلق بها علم الانشاء فانها اذا أهملت بقي أصل الكلام المؤدي لاصل المعنى ولا يحصل خلل وهجنة مثل عدم الوزن (وأما رابعاً) فلان المفهوم من العبارة أن الصرف باحث

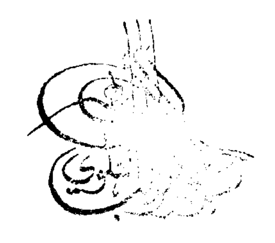
عن المفردات فقط والنحو عن المركبات فقط الا أنه يبحث كثيراً في الاول عن المركبات. منها أنهم ذكروا أن الادغام واجب في مثل ألم أقل لك. ومنها أنهم قالوا بضم لام الفعل اذا اتصل به واو الضمير التي لجماعة الذكور مثل فعلوا مطلقاً. ومنها اذا اتصل بالمضاعف تاء الضمير لزم وجه واحد. وقد يبحث في النحو عن أحوال المفرد مثل البناء في الأمر وقد ذكر صاحب اللباب في اعراب الفاتحة. أما النحو فهو العلم بأحوال الكلم كالجنسية والعلمية والاعراب والبناء والتشبيه والجمع والنسبة والتصغير والتعدي واللزوم والجر والنصب والجزم الى غير ذلك - ونقل - عن بعضهم أن النحو النظر في الالفاظ من حيث أنها مؤلفة فقط معتذراً بأن الامور المذكورة في المثال لاحقة من ملاحظة التركيب مثلا اذا قلت رجال. فكأنك قلت رجل ورجل ورجل. واذا قلت كوفي كأنك قلت رجل من الكوفة واذا قلت رجيل كأنك قلت رجل صغير الى غير ذلك وأنت خبير بأن مثل هذا الاعتذار ركيك بعيد سيا في كثير من المواضع (وأما خامساً) فلأنه ينبغي أن يقيد الخط بالعربي ثم يجعل الخط من حيث الدلالة على المعنى بمنزلة التكلم بالعربية ليصح كون علم الخط من الادب لا مطلقاً ويخرج علم تحسين الخط وتحريره وتزيينه (وأما سادساً) فلأن البديع علم على حدة ليس بداخل حقيقته في علمي المعاني والبيان وكونه فرعاً متمماً للبلاغة لا يقتضي اخراجه عن الاقسام وادخاله مسامحة ومبالغة فيهما كما في علم الانشاء والمحاضرات (وأما سابعاً) فلأن البديع داخل فيما لا يختص بالمنظوم وبالمنثور بل كل من قرض الشعر والانشاء جزء منه يسمى باسم (وأما ثامناً) فلان جعل التاريخ أو علم اللغة علماً مدوناً مشكل اذ ليس مسلسل كلية (وجوابه) سيظهر مما نقول في آخر هذه المقدمة بقي أمور (الاول) ان جدي قدس سره قال في تفسير قوله تعالى فيغفر لمن يشاء في شرح الكشاف ان النحو العلم الباحث عن أحوال الكلم من حيث الاعراب والبناء أعني الهيئات فيتناول الصرف[1] على ما حواه كتاب

---

(١) قوله - فيتناول الصرف أقول تناوله له غير ظاهر على ما ذكره من التعريف فأن الصرف يبحث فيه عن أحوال أبنية الكلم التي ليست باعراب ولا بناء نعم اذا عرف النحو بأنه العلم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب الموصلة الى معرفة أحكام أجزائه التي أتلف منها كما عرفه صاحب المفرب دخل فيه علم الصرف وتفسيره الاحوال بالهيئات لا يفيده شيئاً بعد قوله من حيث الاعراب والبناء.

سيبويه وكتاب المفصل في صنعة الاعراب (الثاني) انه لا تظهر القيود في موضوعات اللغة والصرف مميزة إياها لكونها مما له دخل في عروض المحمولات (الثالث) انه حكم بأن الاشتقاق جزء من الصرف بلا شبهة. فقال السيد الشريف الاشتقاق علم على حدة كما يدل عليه قول المفتاح في خاتمة الكتاب أين هم من علم الاشتقاق أين هم من علم الصرف ولا يخفى أن موضوعه ممتاز عن موضوع الصرف وقوله في أول بحث المجاز وكأنه تنبيه على ما عليه أـمة علمي الاشتقاق والصرف ولا يخفي أن موضوعه ممتاز عن موضوع الصرف بالحيثية المعتبرة في موضوعات العلوم وانه لا اعتبار في تمايز العلوم للافراد بالتدوين (أقول) إن اراد أنه ينبغي أن لا يكون الاشتقاق جزأ من الصرف في نفس الامر ففيه أنه لا يساعده الدليلان الاولان وان اراد أنه ليس جزأ منه عند صاحب المفتاح أو القوم ففيه أن صاحب المفتاح قال في صدر الكتاب وجعلته ثلاثة أقسام. الاول في علم الصرف. القسم الثاني في علم النحو. القسم الثالث في علمي المعاني والبيان وقال مثارات الخطأ ثلاثة الفرد والتأليف ويرجع الى علم المعاني والبيان في الاخير ثم عرف الصرف بتتبع اعتبارات الواضع في وضعه من جهة المناسبات والأقيسه وقال نعني بالاعتبارات أنه جنس أولا للمعاني ثم قصد لجنس جنس منها معيناً بازاء كل طائفة من الحروف ثم قصد لتنويع الاجناس شيئاً فشيئاً متصرفاً في تلك الطوائف بالتقدم والتأخر والزيادة بقدر النقصان انتهى كلامه. ولا يخفي اشتمال ذلك الحد على الاشتقاق وادخال فن في حد علم من أقوى الادلة على كونه من المحدود ثم الجواب عن الاستدلال أن الغرض هناك المبالغة في نفي العلوم عنها والاشتقاق وان كان جزأ منه لكنه قد يذكر على حدة ويطلق عليه لفظ العلم الفرائض بالنسبة الى الفقه فقد صرح بذكره لئلا يتوهم من نفي الصرف نفي ماسوى الاشتقاق لأن بانتفاء الجزء ينتفي الكل مع أنه كثيراً ما يطلق لفظ الصرف على ما سواه وبهذا التقرير يعلم دفع الدليل الثاني أيضاً مع أنه منقوض بما ذكره صاحب المفتاح في ديباجة الكتاب. ولما كان تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال لم أر بدا من التسمح بهما. والجواب عن الدليل الثالث أن الاشتقاق ليس يتميز عن الصرف في الموضوع عند من جعلهما علماً واحداً الا أنه يمكن التمييز بينهما فيه لكنه لا ينفعه اذ يمكن جعل مباحث الاعراب علماً على حدة ومباحث

البناء علماً آخر مع أنهما علم واحد وما ذكره من أنه لا اعتبار في تمايز العلوم بالافراد بالتدوين بحيث عدم الافراد يقتضي أن يكون المجتمع علماً واحداً ففيه أنه إن أراد لا يجب عقلا أن يفرد كل علم عن آخر بالتدوين فمسلم لكنه لا يدعيه أحد ان اراد أنه لا يستحسن ذلك فممنوع على الشائع الاغلب في تدوين القوم والانصاف أنه لا يصفو الادعاء والاستدلال على الشيء من الطرفين أعني جزئية الاشتقاق من الصرف وعدمها فان الاتصال والمناسبة بين العلمين شديد كما في مسائل الاعراب والبناء من النحو وقد جعل صاحب الكشاف في القسطاس علم الأدب منقسماً الى اثني عشر قسماً وكلام المفتاح بين بين في مواضع.



﴿الفاصلة الثانية في بيان العلوم الفلسفية﴾

فنقول علم الفلسفة المسمى بالحكمة على قسمين - الاول - الحكمة العملية التي المقصود منها حصول رأي في أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير فيه أي العلم بما يكون لقدرتنا تأثير في وجوده فالغاية تحصيل الخير وهو ثلاثة أنواع لان التدبير الانساني إما أن يكون خاصاً بشخص واحد أو يكون غير خاص وغير الخاص انما يتم بالشركة والشركة إما بحسب اجتماع منزلي أو اجتماع مدني فالعلم العملي الذي يعرف به أن الانسان كيف ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى يسعد فى الحياة الاولى والآخرة هو الحكمة الخلقية والعملي الذي يعرف به كيف تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة هو الحكمه المنزلية والعملي الذي يعرف به أصناف السياسات والرياسات والاجتماعات المدنية هو الحكمة المدنية والسياسية - والقسم الثاني - من الفلسفة الحكمة النظرية التي المقصود منها حصول رأي فقط أي العلم بما لا يكون لقدرتنا تأثير في وجوده فالغاية منها حصول الاعتقاد واليقين ثم لهم في تقسيم الحكمة النظرية طرق فإن من عرف الحكمة بمعرفة الموجودات مطلقاً فهي منقسمة في المشهور الى أربعة أقسام لانها أما أن تكون مطلوبة لتحصيل سائر العلوم وهو المنطق أو مطلوبة لذاتها وحينئذ إما أن يكون علماً بأمور تحتاج الى المادة الجسمانية والحركة أو علماً بما لا يحتاج اليهما. والثاني هو العلم الالهي الأعلى والفلسفة الاولى والاول إما أن يكون احتياجه الى المادة في التصور، أو لا بل يمكن ادراكه مع قطع النظر عن المادة وإنما يحتاج اليها في الوجود، والاول العلم الطبيعي فانهم يبحثون فيه عن أحوال الجسم الطبيعي ولا شك أن تصورها يحتاج الى تصور المادة. والثالث هو العلم الرياضي لانهم يبحثون فيه عن الخطوط والسطوح والدوائر وغيرها مما لا يحتاج في تصورها الى المادة وانما سمي به لانهم يعلمونه صبيانهم ويرضونهم به في ابتداء التعليم ومن عرف الحكمة بأنها معرفة أعيان الموجودات فالحكمة النظرية في المشهور منقسمة الى ثلاثة أقسام بحذف المنطق وجعله آلة للعلوم وذكر في مفاتيح العلوم أن المنطق جزؤ ثالث لمطلق الحكمة عند بعضهم وذكر في شرح حكمة الاشراق المعلوم الذي لا يفتقر الى المادة

ان لم يقارنها البتة فالالهي والا فالفلسفة الاولى كالوحدة ثم الاقسام الاصلية للعلم الالهي منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات مثل الهوية والوحدة والكثرة والخلاف والتضاد والوفاق والعلة والمعلول صرح به الشيخ في رسالة أقسام الحكمة (وقال) في المحاكمات وانما تجري الامور العامة مجرى المجردات حتى صار مبحوثاً عنها في الالهي لانها لا تحتاج الى المادة كالمجردات ومنها النظر في اثبات الاله تعالى وتوحيده وامتناع مشاركة موجود آخر له في مرتبة وجوده والنظر في صفاته بحيث أن تلك الصفات لا توجب في ذاته غيرية وكثرة ولا يقدح في وحدانيته الحقيقية الذاتية ومنها النظر في الجواهر الروحانية ومنها النظر في معرفة تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والارضية لتلك الجواهر الروحانية التي بعضها عاملة الحركة وبعضها آمرة مؤدية عن رب العالمين وحيه وأمره والدلالة على ارتباط الارضيات بالسماويات والسماويات بالروحانيات ومن فروع الالهي كيفية الوحي والنبوة وبيان الخاصية التي بها يصدر عن النبي المعجزات والاخبار عن المغيبات ومنها بيان السعادة والشقاوة الروحانيتين والاقسام الاصلية للعلم الطبيعي ثمانية وذلك لأن البحث فيه. إما بحيث يعم الاجسام الطبيعية وهذا يسمى بالسماع الطبيعي ثمانية وذلك لان البحث فيه. إما بحيث يعم الاجسام الطبيعية وهذا يسمى بالسماع الطبيعي وبسمع الكيان أو لا يعم ولا يخلو. إما أن يكون في البسائط أو في المركبات والبحث في البسائط. إما أن يكون من حيث وقع فيها الكون والفساد وذلك باب الكون والفساد. وإما أن لا يكون من تلك الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث في المركبات. إما في المركبات الناقصة وهو باب الآثار العلوية أو التامة ولا يخلو إما أن يكون فيما فيه قوة نشوء ونمو أو لا الثاني باب المعادن والاول اما أن يكون فيما فيه قوة الحس والحركة أو لا والثاني باب النبات والاول إما أن يكون فيه قوة النطق وهو باب الانسان أو لا وهو باب الحيوان - قال الشيخ - في الشفاء موضوع الطبيعي الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع في المتغير والمبحوث عنه فيه الاعراض اللازمة له من جهة ما هو هكذا وهي الاعراض التي تسمى ذاتية وهي اللواحق التي تلحقه بما هو كانت صوراً أو اعراضاً أو مشتقة بينهما والامور الطبيعية هي هذه الاجسام من هذه الجهة وما يعرض لها من حيث هي بهذه الجهة

وتسمى كلها طبيعيات ومن فروع العلم الطبيعي الطب والغرض منه معرفة مبادىء البدن الانساني وأحواله من الصحة والمرض وأسبابها ودلائلها ليدفع المرض ويحفظ الصحة ومنها النجوم وهو علم تخميني بالاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها الى بعض وبقياسها الى درج البروج وبقياس جملة ذلك الى الارض على ما يكون ومن ذلك علم الفراسة بالاستدلال من الخلق على الاخلاق ومنها علم التعبير بالاستدلال من التخيلات الحلمية على مشاهدة النفس من عالم الغيب بتحلية القوة المتخيلة بمثال غيره والاقسام الاصلية للحكمة الرياضية أربعة. علم العدد وهو ما يعرف به حال أنواع العدد وخاصية كل نوع في نفسه وحال نسب الاعداد بعضها من بعض وعلم الهندسة وهو ما يعرف به حال أوضاع الخطوط واشكال السطوح واشكال المجسمات والنسب الكلية التي للمقادير كلها بما هي مقادير والنسب الكلية لها بما هي ذوات اشكال وأوضاع ويشتمل على أصوله كتاب اقليدس. وعلم الهيئة وما يعرف فيه حال أجزاء العالم وأشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد ما بينها وحال حركات الافلاك والكواكب وتقدير الاكر والقطوع والدوائر التي تتم بها تلك الحركات. وعلم الموسيقى وهو ما يعرف فيه حال النغم وكيفية تأليف الألحان والهداية الى اتخاذ آلات كلها بالبرهان كذا في رسالة الشيخ - وعبارته في الشفاء - هكذا الموسيقى علم رياضي يبحث فيه عن أحوال النغم من حيث تأتلف وتتنافر وأحوال الازمنة المتخللة بينها ليعلم كيف يؤلف اللحن فالبحث الاول يختص باسم التأليف والثاني باسم علم الايقاع. ومن فروع العدد علم الجبر والمقابلة أي ما يعرف به كيفية استخراج مجهولات عددية عن معلومات مخصوصة بوجه مخصوص ومن فروع الهندسة علم المساحة وجر الاثقال. ومن فروع الهيئة علم الزيجات والتقاويم ومن فروع الموسيقى اتخاذ الآلات الغريبة أي نفس الاتخاذ على قول من جعل العمل داخلا في الحكمة - أقول - يمكن الفرق من وجه آخر وهو أن علم اتخاذ الآلات على وجهين أحدهما معرفة الاتخاذ على وجه يؤدي نغمات كذا والثاني معرفة اتخاذ تلك الآلة فالاولى من الاصول والثانية من الفروع. وههنا ابحاث.(١)الاول انهم قالوا الحكمة النظرية أشرف من العملية اما

---

(١) قوله الاول انهم قالوا الحكمة النظرية الخ أقول حاصل الكلام في هذا المقام أن الحكمة النظرية وهي

أولا فلأنها باعتبار القوة العالمة بخلاف العملية فانها باعتبار القوة العاملة والقوة العالمة أشرف لبقاء آثارها أبد الآباد دون العاملة اذ ينقطع أثرها عند خراب البدن - أقول - (١)فيه انه يبقي التحلي بالصور القدسية بعد الموت وهو ان كان من آثار العاملة بالواسطة فكذلك من آثار العالمة بالواسطة فان ألاثر الاولى للنظرية النظر وحركة الذهن - والجواب - إن ادرك النظريات أثر العالمة بالذات لكن يتوقف ويشترط بالنظر والحركة بخلاف العاملة فإن أثرها الاولي العمل (٢)بقي الكلام في الملكات الحسية الباقية أبداً (٣)وأيضاً بدوام تأثير النفوس القدسية عند زيارة مراقدهم الشريفة كما قالوا غاية الامر أنه لا يكون تأثيرها في ابدانهم بل في أبدان الغير أي الفرق بهذا النوع وهذا غير نافع في ترجيح العالمة على العاملة. (٤)واما ثانياً فلأن المقصود من الحكمة العملية هو

الباحثة عن أحوال الموجودات على ما هي حسب الطاقة أشرف من الحكمة العملية وهي الباحثة عما يلزم الانسان لتكميل نفسه وإعدادها لتحصيل السعادات الدنيوية والاخروية وعما يلزمه في تدبير منزله ومعاملة بني نوعه وذلك لأمرين الاول أن الحكمة النظرية تكمل القوة العلمية والحكمة العملية تكمل القوة العملية والقوة العلمية أشرف لبقاء آثارها ودوام مفعولاتها أبد الآباد فمكملها أشرف والثاني ان المقصود من الحكمة العملية الاعمال وهي خسيسة ومن الحكمة النظرية تحصيل المعارف الالهية وهي شريفة.

(١) قوله فيه انه يبقي التجلي الخ أقول النفس اذا فارقت البدن بالموت بقيت متحلية بالصور القدسية بمعنى أنها تمثل لها كمالاتها فتتلذذ برؤيتها كما يتلذذ العاشق برؤية معشوقه فأن كانت هذه الصور من آثار القوة العملية بالواسطة فلتكن من آثار القوة العلمية بالواسطة أيضاً لأن الأثر الاولى للنظرية هو حركة النفس نحو المعلومات والجواب أن يقال إن كان المراد بالصور القدسية الصور التي منشؤها القوة العملية فهي أثر العملية فقط أو الصور التي منشؤها القوة العلمية فهي أثر العلمية وحدها وليست هناك صورة تنشأ عن القوتين معاً والا لاختلطت الحكمة النظرية بالعملية وبهذا يعلم ما في جوابه.

(٢) قوله بقي الكلام في الملكات الخ أقول يريد ان الحس له ملكات تبقى أبداً مع أنه من القوى العملية والجواب أن هذه الملكات من آثار العلمية وانما الحس شرط فيها.

(٣) قوله وأيضاً بدوام تأثير النفوس الخ يريد ان ذوي النفوس القدسية بعد موتهم ينفعون من بزورهم وهذا التأثير من آثار القوة العملية فتكون باقية كآثار القوة العلمية وهذا الاعتراض مبني على تأثير النفوس وهو قول لم يقم عليه دليل من عقل ولا شهد له شيء من كتاب أو سنة رسول وهو شيء اذا تأمله الانسان لم يحتج فى ابطاله الى برهان.

(٤) قوله وأما ثانياً الخ أقول هذا هو الوجه الثاني لبيان ان الحكمة النظرية أشرف من العملية وهو عين الأول حذو القذة بالقذة الا أنه هنا أبدل القوة العملية بالأعمال والقوة العملية انما ادعي انها دون

الاعمال وهي خسيسة بالنسبة الى المعارف الالهية والكمالات القدسية - أقول - فيه انهم ذكروا أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة معرفة الصانع بما له من صفات الكمال وبما صدر منه من الآثار في النشأة الاولى والآخرة والطريق الى هذه المعرفة من وجهين. أحدهما طريق أهل النظر والاستدلال. وثانيهما طريق أهل الرياضة والمجاهدات والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من الملل النبوية فهم المتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤن والسالكون للطريقة الثانية إن وافقوا في رياضاتهم أحكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون (١)وهذه السعادة الحاصلة بالقوة العملية أكمل وأقوى من الحاصلة بالقوة النظرية لان الوهم له استيلاء في طريقة المباحثة بخلاف طريقة المجاهدة فان القوة الحسية سخرت هناك للقوة النطقية. وأيضاً افاضة الكمالات في طريقة النظر بقدر المناسبة للمبادي المرتبة بخلاف طريقة الرياضة فإنها بقدر الصفاء والصقالة عن أوساخ الكدورات والتعلقات والافاضة بهذه الطريقة أشد وأقوى وأكثر انتهى كلامهم ولا يخفى انه لا ينفعهم الفرق بأن تلك السعادة والمعرفة من الآثار الاولية للقوة النظرية بخلاف القوة العملية اذ أثرها العمل فان هذه السعادة مترتبة على الحكمة العملية على وجه الكمال بخلاف الحكمة النظرية فلا يلزم ترجيح النظرية. وينبغي أن ينبه هنا على أمور - الاول - ان السيد الشريف رحمه الله ذكر في

النظرية في الوجه الاول لكون المقصود منها الاعمال والحقيقة ان الحكمة العملية لا تنقص في الشرف عن النظرية بل هي أحسن فأن تحلية النفس بما يزينها من مكارم الاخلاق وتخليتها عما يشينها من النقائص كالحسد والكبر والخيانة والكذب وهو جزء الحكمة العملية خير من اضاعة العمر في تخيلات كاذبة وأوهام فاسدة والقول على الله بما لم يأذن به ولا يرضى به لنفسه والبحث فيما لا يسعه العقل ولا تناله الطاقة البشرية والله ولي التوفيق هو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) قوله وهذه السعادة الحاصلة بالقوة العملية الخ أقول العلوم انما تكتسب بالقوة النظرية ليس لها طريق سواه وانما الاختلاف في الأسباب المؤدية الى اكتساب القوة النظرية معارفها فالصوفية والاشراقيون يكتسبونها بتصفية النفس وتخليصها من الكدورات التي حصلت لها بالارتباط بالجسم والمتكلمون والمشاؤون بواسطة ترتيب المقدمات البرهانية وليس أحد الطريقين أولى بأن يكون صواباً من الآخر وتسلط الوهم قوي على كلا الفريقين ومن نظر في كتبهم لم يخف عليه ذلك واذا تأملت هذا الجواب علمت ما في قوله بعد هذا ولا يخفى انه لا ينفعهم الخ.

حاشية المطالع ترجيح الرياضة على النظر لكن (١)قال في شرح المواقف النظر لأجل معرفة الله تعالى واجب فاعترض عليه بأنه قد تحصل المعرفة بالتصفية. فأجاب بان رياضة المبطلين تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر وبان التصفية كما هو حقها يحتاج الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج فهي في حكم غير المقدور - الثاني - ان المفهوم من ترجيح الرياضة على النظر بهذا الوجه أن المطلوب بين المتشرعة وغيرهم متحد وانما الاختلاف بالطريق فقط فعلى هذا لا حاجة الى الشرائع والأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذ المقصد تلك السعادة وأيضاً اثبات السعادة لغير المتشرعة مخالف للشريعة الحقة قطعاً اللهم الا أن يقال المراد ان الطريق الى تلك المعرفة بحسب نفس الامر أو بحسب الزعم والظن منحصر في وجهين - الثالث - انه قد يحصل لاهل الرياضة الاغلاط والمشافات الغير المطابقة سيما للمرتاضين الموافقين لأحكام الشريعة حالة يعرفون بها جميع الاشياء كما هي معرفة على وجه اليقين مع انجلاء تام بلا احتمال الخطأ ولا يمكن تلك الحالة في طريقة النظر الا بالنظر الى الحسابيات والهندسيات - البحث الثاني - ان النحو والصرف باحثان عن هيئآت اللفظ الذي هو من أقسام الصوت المبحوث عنه في الحكمة وتلك الهيئآت ثابتة له في نفس الامر فينبغي أن يجعلا من الحكمة الباحثة عن حقائق الاشياء كما هي.

---

(١) قوله قال في شرح المواقف النظر في معرفة الله واجب الخ أقول لم يرتب أحد من المليين في أن معرفة الله واجبة ولما كانت المعرفة الجازمة لا تحصل الا بواسطة النظر قالوا إن النظر لأجل المعرفة واجب لأن ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فاعترض عليه بأن المعرفة قد تحصل بالهام وقد تحصل بمجاهدة ورياضة فاجيب عنه بأن الالهام نادر فلا يعول عليه وبأن تصفية الباطن تحتاج الى مجاهدات عظيمة قلما يفي بها مزاج أو تنالها قدرة فتكون متعذرة فلا يصح التكليف بها وما جعل عليكم في الدين من حرج ثم انها قد تؤدي الى باطل فلا يعول عليها في المطالب اليقينية ولا يخفى أن النظر الصحيح الذي لا يشوبه شك ولا يتطرق اليه نقض في غاية العسر وكم من عالم زلت قدماه في هذا المقام وقضي عمره في طلب ما لا يرام والنظر قد يعرض له من الغلط ما يتعذر الخروج عنه وهل اضطرب المتكلمون واختلفت عقائدهم الا من قبل النظر وكل واحد منهم يزعم أن الحق معه لا يتعداه الى سواه ومن اين يسلم النظر من الغلط مع غلبة الاوهام والعادات على العقل الصريح والحق في ذلك ان معرفة الله واجبة فكيفما حصلها المكلف فقد خرج عن عهدة التكليف بها.

والجواب ان تلك الهيئآت ليست عارضة للفظ حقيقة بل مقارنة له وأيضاً المبحوث عنه في العلمين لزوم اثباتها وذلك عن كونها ثابتة في نفس الامر - البحث الثالث - (١)انه لا فرق بين العروض والموسيقى فان كلا منهما باحث عما يعرض للصوت بحسب نفس الامر بجعل الاول من العربية والثاني من الحكمة الرياضية تحكم صرف - البحث الرابع - ان علم العدد من أقسام الحكمة الرياضية اتفاقاً سواء حذف قيد الاعيان من تعريف الحكمة أو لا ويشكل ذلك بانه ذكر في بحث العدد من شرح المقاصد قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق. فأما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكأنه مبنى نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية ويوافقه ما في شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي لكنه أشار السيد الشريف في بحث الكيفيات المختصة بالكميات في شرح المواقف الى جواب الاشكال حيث قال العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها. فان قيل لا كمال في معرفة أحوال الموهومات. قلنا إن الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع. أقول فعلى هذا المراد بأحوال الاعيان ما ثبت لها سواء كان لها بالواسطة أو لا لكنه ذكر في حاشية المطالع ان الامور العامة ليست بموضوعات في بابها والا لم يكن البحث عن أحوالها بحثاً عن أحوال الاعيان فلا يكون البحث بحثاً عن أحوال الاعيان لا يقال بجعل العدد محمولا والموجود العيني موضوعاً في مسائل هذا الفن لأنَّا نقول موضوعه العدد فموضوع المسئلة لا يكون معروضه مما قرر في موضعه - البحث الخامس - انهم ذكروا ان

---

(١) قوله لا فرق بين العروض والموسيقى الخ اقول قد سبق له نقلاً عن السيد أن العروض يبحث فيه عن المركبات العربية من حيث كونها على أشكال مخصوصة وأوزان مخصوصة فكيف يستقيم له هنا القول بأن العروض باحث عما يعرض للصوت نعم ان الصوت له مدخل في علم العروض الا ان موضوع علم العروض الالفاظ من حيث ما يعرض لها من الاوزان أولاً وبالذات ومن الاصوات ثانياً وبالعرض وموضوع علم الموسيقى الاصوات نفسها وشتان ما بين الموضوعين فكيف يتشكل في عقل عاقل ان يكونا علماً واحداً.

بيان المعقولات الثانية وكونها موجودة في الذهن من الفلسفة التي هي العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجود مطلقاً مع اختلافهم في جعل المنطق من الحكمة والفلسفة الاولى من أقسام الحكمة بالاتفاق لا يقال في تفسير الفلسفة الاولى وفي كونها من الحكمة أيضاً اختلاف لأنا نقول اعتبر الشيخ في الشفاء اصطلاح أن الحكمة باحثة عن أعيان الموجودات وقسمها بالنظر اليه الى الفلسفة الاولى وغيرها ثم حكم في بحث الموضوع بان الفلسفة الاولى تبين مبادى العلوم جميعاً كالجدل ثم جعل مقالة الفلسفة الاولى موضوعها أعم من موضوع المنطق وغيره من الموضوعات وقال في المحاكمات الحكمة النظرية على رأي أربعة أقسام المنطق والطبيعي والرياضي والفلسفة الاولى أي العلم الأعلى وعلى رأي ثلاثة أقسام بحذف المنطق فقط وقال أبواب الالهي قسمان لأنها إن كانت منزهة عن المادة ممتنعة الحصول فيها فهو باب الفلسفة الالهية وأما ممكنة الحصول فيها فهو باب الامور العامة ثم فسر الفلسفة الآلهية بالعلم بالمجردات فاعترض بان الالهي لا يبحث عن المجردات فقط. فأجاب بأنه تسميته بالأشرف والأكثر وبالجملة لم يقل أحد بانه يخرج عن الحكمة على اصطلاح غير المنطق من فنونهم بل لا معنى لان يجعل العلم بالموجودات المجردة صناعة والعلم بها مع المعدومات صناعة أخرى نعم قد يخصون الفلسفة الاولى في العبارة ببعض الأبواب والالهي بالبعض والمجموع فن من الحكمة لا فنان ويمكن أن يقال جعل الحكمة باحثة عن أحوال الاعيان معناه أن المقصود الأصلي منها ذلك ولا ضير في بحثها عن غيرها وجعلها باحثة عن أحوال الموجود مطلقاً معناه يجوز أن يكون فن وقسم منها لا يبحث عن أحوال الموجود الخارجي أصلا فالمنطق داخل في الحكمة على التفسير الاول دون الثاني هذا ما خطر بالبال في دفع الاشكال والله أعلم بحقيقة الحال - البحث السادس - ان السيد الشريف رحمه الله قال في حاشية المطالع ثم النظري والعملي يستعملان في معان ثلاثة. أحدها في تقسيم العلوم مطلقاً كما قيل العلوم إما نظرية أي غير متعلقة بكيفية عمل وإما عملية متعلقة بها فالحكمة العملية والمنطق والطب العملي وعلم الخياطة كلها داخلة في العملي المذكور ههنا لانها بأسرها متعلقة بكيفية عمل إما ذهني كالمنطق أو خارجي كالطب مثلاً. ثانيها في تقسيم الحكمة الى النظرية الباحثة عما

لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا والى العملية الباحثة عن أحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فان لم يعتبر في تعريف الحكمة قيد الاعيان كان المنطق داخلا في الحكمة النظرية دون العملية إذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن هذا البحث ما يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر إذ ليس يجب من تعلق العلم بكيفية العمل أن يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية وإن اعتبر فيه ذلك القيد كان المنطق خارجاً عن القسمين. وثالثها ما ذكره في تقسيم الصناعات من انها إما عملية أي يتوقف حصولها على ممارسة العمل أو نظرية لا يتوقف حصولها عليها وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية وذلك القسم من الطب خارجة عن العملية بهذا المعنى إذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة - أقول - فيه نظر أما أو لا فلأنه اعتبر في الحكمة النظرية أن يكون المقصود مجرد رأي فلا يظهر جعل المنطق منها ويمكن أن يقال المراد بالعمل في هذه العبارة العمل الخارجي بخلاف تقسيم مطلق العلوم الى النظرية والعملية فان المراد ثمة ما يتناول الذهني أيضاً وأما ثانياً فلأن المفهوم من هذا التقرير أن موضوع الحكمة العملية العمل. وكلام الامام الغزالي في كتابه المسمى بمقاصد الفلاسفة في أول بيان العلم الالهي كالصريح في ذلك لكنه قد صرح في الشفاء وغيره أن موضوعها النفوس الانسانية لكنهم مع هذا التصريح ذكروا في الفرق أن المنظور اليه في الحكمة النظرية الموجودات العينية الغير اختيارية وفي الثانية الموجودات الاختيارية ولا شك أن المحمولات لا يلزم أن تكون موجودات في الحكمة. والتحقيق أن موضوع الحكمة العملية النفس والقوى لكن مع تقيدها بحيثية صدور الاعمال عنها فمن قال بأن الحكمة العملية باحثة عن أحوال الموجودات التي باختيارنا أي الاعمال نظر الى القيد والحيثية ومن قال بأن موضوعها موجود غير اختياري كالنفس والقوى نظر الى ذات الموضوع. وأما ثالثاً فلأن معرفة فن وعلم على سبيل التقليد لا يسمى علماً بل حكاية على ما صرح به في شرح المفتاح ولا شك أن كثيراً من مسائل الطب العملي مستندة الى التجارب والممارسة - البحث السابع - ان الشيخ جعل في طبيعيات

الشفاء امكان التغير في الجسم الطبيعي من مسائل الالهي وهو مشكل وأيضاً صاحب المحاكمات جعل مباحث المادة والصورة مطلقاً من الالهي وذلك في مثل تلازمهما مشكل. قال الشيخ في رسالة اقسام الحكمة من أقسام الحكمة الطبيعية ما تعرف فيه الامور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة والاسباب والنهاية وغير النهاية وذكر في المحاكمات أن بحث الجزء الذي لا يتجزأ من الطبيعي إذ عدم التركيب من أجزاء لا تتجزأ من أعراض الجسم الطبيعي ولا يخفى أن التلازم من هذا القبيل تأمل - البحث الثامن - انه لا تظهر الفرعية والاصالة في العلوم فانه ان أريد بالفرعية مجرد الابتناء في الدليل والاثبات فيلزم أن تكون الهيئة مثلاً فرع الهندسة أو الطبيعي أو الالهي بل المجموع فرع الالهي وان أريد ابتناء مسائل فن متحد أو قريب من الاتحاد بحسب الموضوع في الجملة على سائر المسائل فيرد أن مباحث الجواهر مثلاً في الاكثر يستدل عليها بأحوال الاعراض الا أن يقال يلزم أن لا ينعكس الامر في الابتناء كما يستدل بالجوهر على العرض أيضاً - البحث التاسع - انهم جعلوا معرفة عدد العناصر من الطبيعي مع أن معرفة كيفياتها في الجملة ومعرفة عدد المساوات معاً من الهيئة والفرق غير ظاهر على أن موضوع الطبيعي يقيد بقيد الحركة والسكون والبرهان اللهم في معرفة العدد بعيد تأمل - البحث العاشر - انه ذكر في شرح المواقف انه يبحث عن الجسم التعليمي في الرياضية الباحثة عن احوال الكم. ثم قال (١) لا يقع فيها غلط اصلاً والمخالفات فيها على ندرتها راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي - أقول - الرياضية متناولة للهيئة والموسيقى على ما اشتهر وصرح به الشيخ في رسالة اقسام الحكمة ويستفاد من تقرير الشفاء وغيره اللهم الا ان يجعل الصفة الباحثة الخ مقيدة بالعدد والهندسة.

---

(١) قوله ثم قال الخ أقول أي قال السيد إنه يبحث عن الجسم الطبيعي في الرياضية الباحثة عن أحوال الكمين المتصل والمنفصل وأنه لا يقع فيها أي في العلوم الرياضية بهذا المعنى غلط أصلاً وما يقع فيها من المخالفات فذلك مع ندرته راجع لاختلاف الألفاظ وعدم تعقل المعاني فاعترض عليه المصنف بأن الشيخ الرئيس ذكر أن علم الهيئة والموسيقى من العلوم الرياضية وهي كثيراً ما يقع فيها الغلط فكيف يدعي أن العلوم الرياضية لا يقع فيها غلط أصلاً ثم أجاب مشككاً بأنه تجعل الصفة الباحثة مقيدة بالعدد والهندسة ولو أنه ذكر قول السيد الباحثة عن أحوال الكمين لم يجزم في إشكال لا يرد ويتشكك في جواب واقع.

﴿تكملة للمقدمة﴾

- توشيح - قد اشتهر في الألسنة وتقرر في الكتب المدونة أن لكل علم موضوعاً ومبادى ومسائل ووجه الحصر أن ما يتعلق به العلم إن كان ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فهو الموضوع وإن لم يكن فإن كان مقصوداً بالذات في ذلك العلم فهو المسائل والا فهو المبادىء. أما الموضوع (١)للعلم فما يحمل في هذا العلم عليه أو على أجزائه أو على أنواعه أو على أنواع أعراضه الذاتية أي الامور الخارجة التي تحمل عليه وتختص به بأن توجد فيه ولا توجد في غيره المباين بحسب الوجود ولا يكون وجودها بتوسط نوع منه أيضاً فان الوجود في ذلك الغير يكون في الحقيقة من أحوال الأعم وكذا ما يشترط في عروضه للموضوع أن يصير نوعا فهو حال النوع حقيقة والعرض الذاتي ثلاثة أقسام - الاول - (٢)ما لا يحتاج عروضه

---

(١) قوله الموضوع الخ أقول موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية كقولهم في النحو مثلاً الكلمة إما معرب أو مبني أو على أنواعه كقولهم الحروف كلها مبنية أو على اعراضها الذاتية كقولهم الاعراب إما لفظي أو تقديري أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولهم الاعراب اللفظي إما رفع أو نصب أو جر هكذا في كتب القوم وهنا أبدل الاعراض بالاجزاء فليتأمل.

(٢) قوله ما لا يحتاج الخ أقول وذلك كالتعجب اللاحق للانسان فأنه يلحقه لذاته بدون حاجة الى توسط شيء يصحح الحمل وقوله ما يلحقه بواسطة أمر قائم كالضحك اللاحق لُلانسان فأنه يلحقه بواسطة كونه متعجباً والتعجب مساو للانسان في الوجود بحيث لا يوجد أحدهما الا ومعه الآخر وان تغاير مفهوماهما وقوله ما يلحقه بواسطة جزئه الخ وذلك كالحركة بالارادة اللاحقة للانسان فأنها انما تلحقه بواسطة أنه حيوان والحيوانية جزء الانسانية وتقييده الجزء بالمساوي ليس فيه فائدة إن كان له معنى صحيح وتسمى هذه العوارض بالعوارض الذاتية لاستنادها الى ذات الموضوع وبقيت العوارض الغريبة وهي ثلاثة أيضاً العارض لأمر خارج أعم من الموضوع كالحركة اللاحقة للأبيض في قولك هذا الأبيض متحرك فأنما لحقته الحركة بواسطة كونه جسماً والجسم إما أن يكون أبيض أو غير أبيض والعارض لأمر خارج أخص كالضحك العارض للحيوان في قولك هذا الحيوان ضاحك فأنه انما يعرض له بواسطة كونه إنساناً وهو أخص من الحيوان ونوع منه والعارض لأمر مباين كالحرارة اللاحقة للماء في قولك هذا الماء حار فأنها انما تلحقه بواسطة أمر خارج عنه مباين له وهو النار وسميت هذه غريبة لغرابتها عن الموضوع وبعدها منه وهذه لا يبحث عنها في العلوم والا لم يتميز علم عن آخر.

وثبوته للموضوع في نفس الامر الى واسطة في العروض أصلا - الثاني - ما يلحقه بواسطة أمر قائم بالموضوع مساو بحسب الوجود وان كان مبايناً بحسب الحمل - الثالث - ما يلحقه بواسطة جزئه المساوي فالقسم الاول عارض للموضوع ولا يعرض لغيره الا بتوسطه وهو العرض الاولي والاخيران عارضان لشيء آخر له تعلق اختصاص بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضها له اتصالاً على أن هناك عروضين بل عروضاً واحداً منسوباً الى الشيء بالذات والى الموضوع بالعرض وأما ما يلحقه لأمر أعم أو أخص أو لمباين في الوجود فأعرض غريبة لا يبحث عنها في العلوم إذ المطلوب في العلوم اثبات الآثار المخصوصة بالموضوع والا فلا يظهر تمايز حينئذ لكن هنا أمران. الاول ان السيد الشريف رحمه الله جوز في شرح المواقف أن يكون موضوع الكلام مفهوم المعلوم والمبحوث عنه فيه الاعراض لأمر أخص وهذا خلاف المشهور. والثاني أن المقرر عند الجمهور عد العارض لجزء أعم أيضاً عرضاً ذاتياً الا أنه غير مرضى عند المحققين وبالجملة لا يبحث عن هذا العارض الا بعد التخصيص بقيود مخصصة اياه بالموضوع. واعلم أن العلم الواحد قد يكون موضوعه أمراً واحداً إما على الاطلاق كاعدد للحساب فانه باحث عن أعراضه الذاتية المطلقة من جهة هويته وطبيعته بلا زيادة أمر آخر وإما من جهة ما يعرض له عارض سواء كان العارض ذاتياً كالجسم الطبيعي من حيث التميز للعلم الطبيعي أو عرضياً كالكرة المتحركة لعلمها وقد يكون موضوعه أشياء كثيرة متناسبة تناسباً معتد به في ذاتي كالخط والسطح والجسم المتناسبة في المقدار لعلم الهندسة أو في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتناسبة في الافضاء الى الحكم الشرعي بعلم الاصول الا أنه يشترط فيما اذا كان الموضوع الاشياء المتناسبة أن يكون البحث عنها من جهة اشتراكها في ذلك الأمر الذي به التناسب ومصداقه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك واذا كان كذلك فالعلم واحد والا فمتعدد ألا يرى أن الحساب والهندسة علمان متعددان فانهما لا ينظران في الزمان الذي من أنواع الكلام الذي اشترك فيه موضوعهما. ثم إن كلام القوم متردد بين أن يكون كل شيء منها موضوعاً على حدة أو جزء الموضوع فيما اذا تعدد الموضوع وذكر الشيخ في الشفاء أنه قد يشترك موضوعات علم واحد كاشتراك موضوعات الطب أي الاركان

والمزاجات والاخلاط والاعضاء والارواح والقوى والافعال ان أخذت هذه موضوعات الطب لا اجزاء موضوع واحد. وقال العلامة في شرح القانون إن كلاً من المذكورات موضوع الطب والجميع موضوعاته وكذلك في كل ما كان الموضوع متعدداً. وقد رد على من زعم أن الموضوع في هذه الصور واحد وهو ما يشترك فيه الامور المتعددة وعلى الاول لا يظهر ما سبق في تعيين موضوع المسئلة بالنسبة الى موضوع الفن إذ موضوع كل مسئلة لا يتضح تعلقه بالوجه السابق لكل شيء من تلك الاشياء بل ببعضها. وعلى الثاني لا يظهر ما قالوا من أن موضوع الفن ما لا يبحث فيه الا عن اعراضه الخاصة به. واعلم أن المفهوم من طبيعية الشفاء والمحاكمات أن قيد الموضوع يجب أن يكون منشأً لعروض الاعراض المبحوث عنها لكنه مشكل في كثير من المواضيع مثل أن يقال موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قال جدي قدس سره في التلويح والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنه في العلم من اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لاعلى معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة يعني أن القيد متعلق بالبحث لا بالعروض ففائدة القيد التوضيح والتبيين المبحوث عنه في هذا العلم فيرد عليه انه يلزم أن يقع الاختلاف بين العلوم بالمحمولات على خلاف المشهور فان الموضوع أي ما يبحث عن لواحقه ذات المقيد فان كان قيدان لموضوع مبحوثاً عنهما في علمين يكون الامتياز في تينك المسئلتين بذاتهما لا بالموضوع فانه متحد فيهما ذاتاً واعتباراً فتأمل. واعلم ان المشهور إن تمايز العلوم بالموضوعات لكن ذكر في شرح الجغميني انه يجوز اختلافهما بمجرد البرهان (أقول) الاختلاف بالبرهان في الحقيقة اختلاف بالموضوع. قال الشيخ في أول طبيعيات الشفاء ان التعليم يشارك الطبيعي في المسائل ويختلفان بالبرهان مثل ان البسيط كرة وقال في المنطق منه ان اختلاف العلمين قد يكون بان ينظر أحدهما في الموضوع دون الجهة التي ينظر الآخر فان المنجم والطبيعي وان اشتركا في البحث عن كرية السماء فهذا يجعل نظرة من جهة ما هو كم وله أحوال تلحق الكلام وذلك يجعل نظرة من جهة ما هو دون طبيعة بسيطة. أما

المبادىء فعلى نوعين تصورية وتصديقية. أما التصورية فهي حدود الموضوعات أو حد ما صدق عليه موضوع الفن كقولنا الجسم الطبيعي هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة أو حد جزئي له كقولنا فيه الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور وحد اجزائه كقولنا فيه الهيولي هو الجوهر الذي من شأنه القبول فقط وحدود اعراضها الذاتية كقولنا الحركة كمال أولي لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحدود أنواعها كحد الحركة الاينية. ووقع في شرح التذكرة للسيد الشريف رحمه الله والمبادي التصورية هي أطراف المسائل وفي شرح المواقف وأما أطرافه أي العلم من المبادي التصورية وهذا غير مشهور. واما التصديقية فهي مقدمات يتألف منها قياسات العلم وهي مقدمات بينة يجب تسليمها وتسمى القضايا المتعارفة وهي عامة تستعمل في العلوم كلها كقولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون أو خاصة ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه مخصوص بالحكمة الرياضية واذا أوردت المقدمات النسبية في فواتح العلوم يجب تخصيص المقدمات بالعلم المفتتح بها بحسب الموضوع والمحمول أو بحسب الموضوع فقط كما يقال في مفتتح علم المقدار المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية واما مقدمات غريبة غير بينة بل مبينة في علم آخر وهو العلم الأعلى أي الاعم موضوعاً في الاكثر أو الأسفل أي الاخس موضوعاً على ندرة لكن يشترط أن لا يكون بيانها في الاسفل موقوفاً على ما يبين بها في العلم الأعلى لئلا يدور وذلك كامتناع تألف الجسم من أجزاء لا تتجزىء فأنه مبدأ في الالهي لاثبات الهيولي ويبين في الاسفل أي الطبيعي بما لا يتوقف على الاعلى فالامتناع مسئلة الطبيعي ومبدأ لاثبات الهيولي في الالهي وبالجملة تلك المقدمات الغريبة ان سلمت من المعلم بحسن ظن منه ومسامحة سميت أصولا موضوعة وان سلمت منه مع نوع إنكار سميت مصادرات. قال العلامة في شرح المفتاح مقدمة الشيء ما يتوقف عليه الشيء وهو إما أن يكون من حيث أن تصوره موقوف عليه أولا والاول حده والثاني إما من حيث الشروع فيه أولا والاول الغرض والثاني ما يتوقف عليه الكلام في مسائل العلم عليه ويخص باسم المبادي في عرف الحكماء ومع الاولين في عرف غيرهم كالاصوليين ونحوهم وهو الموافق لما في تهذيب المنطق والكلام وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقاصد وأما

المسائل فهي قضايا تطلب في العلم نسبة محمولاتها الى موضوعاتها بالدليل فالمسئلة لا تكون الا كسبية. نعم قد يورد في العلوم الاحكام البديهية لبيان اللمية فيها فهي من هذه الحيثية كسبية لا بديهية هذا هو المختار عند جدي والمتبادر من عبارة المواقف لكن السيد الشريف رحمه الله قال هذا على الاغلب والا قد تكون المسئلة ضرورية تورد لبيان اللمية أو لاحتياجها الى تنبيه يزيل خفاءها ولو زاد أو لتوقف المسائل عليها لكان أعم وأحسن - توشيح - قد اشتهر فيما بينهم ان أجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمبادي والمسائل وعليه سؤال مشهور هو أن التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع لا من أجزاء العلوم اتفاقاً وتصور الموضوع من المبادي التصورية كما سبق فلا وجه لان يجعل الموضوع جزءاً على حدة ويمكن أن يجعل نفس الموضوع من الاجزاء كما ان المبادي التصديقية مقدمات الدليل والمسائل تلائمه ذلك باعتبار ان المقصود اثبات حاله. وقد أجاب عنه جدي قدس سره بأن المراد بالجزء التصديق بوجود الموضوع فان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت الاعراض له كما في العلوم وقد رد السيد الشريف بأن التصديق بالوجود في المبادي التصديقية التي سميت عندهم أصولا موضوعة كما صرح به الشيخ في الشفاء - أقول - ذكر العلامة الشيرازي في شرح القانون ان ذلك الاطلاق من الشيخ على ضرب من المسامحة والتجوز فان المبادي التصديقية في الحقيقة المقدمات التي يؤلف منها قياسات العلم وأيد ذلك بكلام الشيخ وأيضاً الاصول الموضوعة يجب ان لا تكون بينة والتصديق بالوجود يجوز أن لا يكون كسبياً فلا يصح على الاطلاق جعله منها - توشيح آخر - قد جوز جدي في شرح مختصر الاصول حوالة المبادي التصورية في علم الى علم آخر فان اصول الفقه يستمد من علم الفقه في بيان الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة. ورده السيد رحمه الله بأن المبادي التصورية لا تكون مطلوبة بالذات في شيء من العلوم التي دونت لان مطالبها المقصودة بالاصالة فيها انما هي مسائلها والتصور لا يمكن أن يكون مسئلة بل لا يكون الا مبدأ تصور ما لها واذا اشترك علمان في مبادىء تصورية لم يمكن أن يحال بتصويرها في احدهما على الآخر لانه ترجيح بلا مرجح بل تصويرها في كل علم انما هو حقه - أقول - قد ذكر في حاشية المطالع موضوع

المنطقَ المعقولات الثانية لا من حيث انها ما هي في أنفسها الا من جهة بيان خصوصيات ماهياتها ولا من حيث انها موجودة في الذهن وظيفة فلسفية أي من الفلسفة التي هي العلم الالهي. وذكر الاصوليون ان علم الاصول مستمد من العربية وجعل من تلك المبادىء اللغوية معرفة الحقيقة والمجاز والمشترك والمرادف وتقسيماتها - وقال - صاحب التذكرة ولكل علم مبادىء إما بينة بنفسها وإما خفية تبين في علم وتستعمل في ذلك العلم على انها مسلمة ثم ذكر ولا بد في معرفة فننا هذا من تعرف حدود وأحكام تورد على سبيل التصدير ويحال بيانها على العلوم الأخر وهي على اختلاف مواضع بيانها تنقسم الى قسمين. احدهما يتعلق بالهندسيات والآخر يتعلق بالطبيعيات والحال أن أكثر ما ذكر في فصل الهندسيات التعريفات. لكن السيد رحمه الله أول كلامه وجعله مخصوصاً بالمبادي التصديقية - وقال - الشيخ في أول إلهيات الشفاء وانه أي الموجود يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لانه غني عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته للعلم الذي هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط. لكن قال الشيخ في اول الطبيعيات ان موضوع العلم الطبيعي الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع في التغير والمبحوث عنه هو الاعراض اللازمة له من جهة ما هو هكذا والأمور الطبيعية هي هذه الاجسام من هذه الجهة وما يعرض لها من حيث هي بهذه الجهة وتسمى كلها طبيعياً بالنسبة الى القوة التي تسمى طبيعية فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات وهيآت يصدر عنها فان كان للأمور الطبيعية مباد وأسباب وعلل لم يتحقق العلم الطبيعي الا منها وأيضاً ان كانت الامور الطبيعية ذوات مباد فلا يخلو أما أن تكون تلك المبادي لجزئي جزئي منها ولا يشترك كافتها في المبادي فحينئذ لا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي اثبات إنية هذه المبادي وتحقيق ماهيتها معاً وان كانت الامور الطبيعية تشترك في مبادىء أول أي بلا واسطة تعم جميعها وهي التي تكون مبادىء لموضوعها المشترك ولأحوالها المشتركة لا محالة فلا يكون اثبات هذه المبادىء ان كانت محتاجة الى الاثبات الى صناعة الطبيعيين أي محالاً ذلك الاثبات الى هذه الصناعة كما علم في الفن المكتوب في علم البرهان بل على صناعة أخرى. وأما قبول وجودها وضعاً

أي تسليم وجود المبادىء على سبيل التقليد وحسن الظن وتصور ماهيتها تحقيقاً بلا انكار وخفاء فيكون على الطبيعي فبين كلامي الشيخ تدافع وبالجملة كلام القوم في بعض المواضع يميل الي انه لا تحال المبادي التصورية الى علم آخر. وفي بعضها يميل الى جواز الحوالة. ولكن وجه الحوالة غير ظاهر فذكر السيد رحمه الله في شرح التذكرة لوجه الحوالة ربما كان أحد العلمين متقدماً على صاحبه أو كان اشتهار تلك المبادىء التصورية به أكثر فيحال في الآخر بتصورها عليه على معنى انه أحق بذلك التصوير لا على معنى انه يجب أن يحال به عليه كما في المبادىء التصديقية ويجوز في كلام جدي قدس سره اعتبار مثل التأويل الذي ذكره في شرح التذكرة لكن وجه الحوالة عنده ليس تقدم العلم أو اشتهاره بالاحكام بل أحقَّيةُ بيانها نظراً الى أنها محمولات فيه وقيود لمحمولات الاصول ويمكن أن يجعل وجه الحوالة في بعض المواضع أن التصديق بوجود المحدود في أحد العلمين دون الآخر فالتعريف في الاول حقيقي دون الآخر ويجوز أن يكون استمداد احد العلمين في المبادىء التصورية أولى باعتبار أن اثبات الجنس والفصل للمحدود فيه والتحديد يتوقف على ذلك الاثبات ولذا يجري المنع في الحدود وبهذا التحقيق يظهر التوفيق بين كلامي الشيخ فان تحقيق ماهية موضوع الفن واجزائه بالتام واثبات الجنس والفصل للمحدود في فن آخر لا فيه لكن يجب على صاحب الفن أن يتصور المحدود بلا خفاء تحقيقاً إذ لا وجه لاعتبار التقليد والتسليم والوضع في الحدود وينبغي أن يعلم أن الحوالة لاحد العلمين على الآخر في المبادىء التصورية بالنظر الى العلوم الادبية والشرعية ظاهرة وإنما الخفاء في الحكمية كما ستعرف في آخر المقدمة ان شاء الله تعالى مع انه جعل تحقيق ماهية العلم من مقاصد علم الكلام - توشيح آخر - قد ذكر انه لا بد لكل طالب علم أن يتصوره أولا بحده أو رسمه ليكون على بصيرة في طلبه فيأمن أن يفوته ما يعنيه ولا يضيع وقته فيما لا يعنيه إذ التعريف مأخوذ من جهة الوحدة التي صارت الامور الكثيرة بسببها علماً واحداً يفرد بالتدوين - أقول - ذلك الأمر مبنى على بداهة اتصاف العلم كله بجهة الوحدة وهذا محل خفاء ألا ترى ان اثبات الجزء الذي لا يتجزأ نافع في اثبات حشر الاجساد بحسب الواقع لكن النفع خفي جداً - توشيح آخر - قد اشتهر انه لا بد لطالب العلم أن يعرف فائدته إذ

لو لم يصدق بفائدته اصلا استحال الشروع وان اعتقد غير فائدته فربما زال في أثناء سعيه وكان عبثاً في نظره وينبغي أن يعلم ان الظاهر ان العبث في اللغة ليس مخصوصاً بما لا فائدة فيه أصلاً بل يتناول ما لا فائدة يعتد بها نظراً الى المشقة في تحصيله فانه ذكر في المغرب العبث هو اللعب وتخليط ما لا فائدة فيه من الاعمال.

وفسر صاحب الصحاح العبث باللعب وقال اللعبة بالضم لعبة الشطرنج وذكر في النهاية الجزرية في لغة الحديث العبث اللعب وجعل المزاح من اللعب وكذا التعميم بحسب العرف كما هو الظاهر ويجوز تخصيصه بالقسم الاول فيكون اطلاقه على الآخر على وجه المبالغة والادعاء. ثم في المقام نظر أما أولا فلانه يكفي الشك بل الوهم لفائدة في الاقدام على الشروع كما يظهر من حال أكثر الناس في التردد الى باب الدنيا الدنية وكأنهم أرادوا بالتصديق ما يتناول التخييل الحاصل من القياس الشعري. ألا ترى انه ذكر في المحاكمات لبيان المبادىءالحركة الاختيارية فاذا توهم نفع شيء أوضره أطاعته القوة الشوقية فأحدثت الشوق اليه. ويؤيد ذلك وجود الحركة الاختيارية للحيوانات العجم مع عدم التصديق بها - قال - السيد الشريف في بحث عطف المسند اليه من شرح المفتاح لم نرد بالاعتقاد ما يكون جازما بل ما يتناول الظن الضعيف الذي هو التوهم الفاسد. واما ثانياً فلأن ذلك لا يوافق مذهب أهل السنة ما القائلين بترجيح المختار أحد المتساويين من غير داع من اعتقاد جلب نفع أو دفع ضر فلا يناسب ذكر ذلك في الكتب الشرعية ويمكن أن يقال أهل السنة أيضاً قائلون بتوقيف الايجاد لفعل ذهناً أو خارجاً على تصور الفائدة كما يظهر من الرجوع الى الوجدان لكنهم يمنعون توقف الترجيح والاختيار لاحد المتساويين وترك الآخر. وكلامنا هنا في الاول لا الثاني والفرق بينهما ظاهر إذ كون الترجيح فعلا عن النفس محل خفاء بل الصادر في الواقع عند ترجيح أحد الطرفين مثلا ليس الا سلوك أحدهما وفي السلوك لا يلزم تصور الفائدة - توشيح آخر - اعلم أن المشهور بين الجمهور أن حقيقة أسماء العلوم المدونة المسائل **المخصوصة** أو التصديق بها أو الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد أخرى التي يقتدر بها على استحضارها متى شاء - وقال - السيد رحمه الله في حاشية شرح المواقف ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له - أقول - المناسب أن تفسر

تلك الملكية بالحالة التي يقتدر بها على استحضار ما كان مخزوناً منها أو استحصال ما كان مجهولا وان كان ظاهر تقرير القوم يشعر باعتبار تلك الملكة بالتظر الى استحضار المسائل دون الاستحصال بل يكفي في بعض المواضع الملكة باعتبار الاستحصال فقط كما في الفقه بالنسبة الى المجتهد الاول وينبغي أن يعلم ان منشأ الملكة لا يلزم أن يكون مجرد ادراك المسائل وان تلك الملكة ليست سبباً لمعرفة الجميع بلا كسب فان بعض الفقهاء بالاتفاق قد يحتاج بعد الفقاهة الى أنظار دقيقة في معرفة المسائل القياسية المحتاجة الى معرفة العلة المشتركة وما يتعلق بها بل نقول يجوز أن يزول بعض المسائل مطلقاً عن القلب بحيث يحتاج الى تجشم كسب جديد هذا والمفهوم من كلام السيد في حاشية شرح هداية الحكمة ان العمل داخل في الحكمة العملية نظراً الى أنه لا يتم ولا يكمل كمال النفس وسعادتها بدون الغمل - أقول - يبعد جعل المركب من العمل وغيره علماً مدوناً غاية الأمر أن الثمرة لا تتم بدون العمل كما ان ثمرة العلوم الشرعية التي في مقابلة الحكمة لا يترتب عليها بدون العمل مع أنه خارج عنها فكذا في الحكمة. ألا ترى انه تقرر عند الحكماء أن لكل علم موضوعاً به يتحد العلم ويتعدد. ثم اعلم انه قد يطلق أسماء العلوم على المسائل المبادىء جميعاً لكنه قد يشعر كلام بعضهم الى أن ذلك الاطلاق حقيقة والراجح أنه على سبيل التجوز والتغليب والا ربما يلزم الاختلاط بين العلمين إذ بعض المبادي لعلم يجوز أن يكون مسئلة في علم آخر فلا يتمايزان. ومما يجب التنبيه له انهم اختلفوا في أن أسماء العلوم من أي قبيل من الاسماء. اختار السيد الشريف رحمه الله انها أعلام الاجناس فإن إسم كل علم كلي يتناول أفراد متعددة إذ القائم منه بزيد غير القائم منه بعمرو شخصيا - أقول - يرد عليه أن القول بعلمية الجنس لضرورة الاحكام اللفظية. وهنا فقدت مع أنه لا يظهر علمية الجنس فيما اذا كانت حقيقة العلوم المسائل بخلاف ما إذا كانت التصديقات - وقال - وحيد زمانه ركن الملة والدين الخوافي انها أعلام شخصية نظراً الى أن اختلاف الاعراض باختلاف المحال في حكم العدد - أقول - يتوجه عليه أن الوضع في الاعلام الشخصية شخصي أيضاً ولا شك أنه يلاحظ العلوم عند وضع الاسماء بازائها بالأمر العام الا أن ذلك وارد في كثير من الاعلام الشخصية المتفق عليها كما اذا سمى زيد ولده الغائب الغير

المشاهد باسم - وقال - جدي قدس سره والاصح أن القرآن اسم له لا من حيث تعلق المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرأه القارىء نفسه لامثله وهكذا الحكم في كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه - أقول - المنقول عن المركب الاضافي لا يتعارف كونه اسم جنس وكثير من أسماء العلوم مركبات اضافية وقد خطر ببالي أنه يجوز أن يجعل وضع أسماء العلوم من قبيل وضع المضمرات باعتبار خصوص الموضوع له وعموم الوضع ولا غبار على هذا التوجيه الا انه لم يتعارف استعمالها في الخصوصيات تأمل - توشيح آخر - في بيان العلم والصناعة إن لفظ العلم (١)يقال في الاصطلاح على معان. منها حصول صورة شيء عند العقل بل الصورة الحاصلة منه. ومنها الاعتقاد (٢)الجازم المطابق الثابت أي اليقين. ومنها ادراك الكلي أو المركب في مقابلة اطلاق المعرفة على ادراك الجزئي أو البسيط. ومنها ما أشار (٣) اليه الامام الراغب حيث قال المعرفة قد تقال فيما تدرك

---

(١) قوله ان لفظ العلم يقال في الاصطلاح الخ أقول اختلف في تفسير العلم على أقوال فقال بعضهم إنه الصورة الحاصلة في النفس من انكشاف المعلوم لها وهذا بناء على أنه من مقولة الكيف وقال بعضهم أنه تأثر النفس من ارتسام صور المعلومات وهذا بناء على أنه من مقولة الانفعال وقال آخرون إنه الانكشاف نفسه وهو نوع تعلق وارتباط بين العالم والمعلوم وهذا بناء على انه من مقولة الاضافة والخلاف في الاصطلاح فأن من علم شيئاً حصلت عنده صورة المعلوم وقام في نفسه أثر من حضورها وحصل بينه وبين المعلوم تعلق وارتباط فيمكن أن يسمى كل واحد من هذه الثلاثة علماً وإن كان الانكشاف أولى بأن يسمى علماً من الآخرين.

(٢) قوله ومنها الاعتقاد الجازم الخ أقول هذا اصطلاح للمتكلمين والاصوليين فعندهم لا يقال للتصور الساذج علم ولا يقال للاعتقاد المظنون أو المشكوك فيه علم ولا يقال للجهل المركب علم ولم يقيده بكونه عن دليل لأنه مختلف فيه بينهم فمن قيد به نفي أن يكون اعتقاد المقلد علماً ومن لا فلا.

(٣) قوله ومنها ما أشار إليه الخ أقول هذا عين ما قبله وهو اصطلاح لا مستند له ولم يتفرع عليه شيء من احكام العلوم وقوله ولذا يقال فلان الخ أقول كأنه يريد أن يجعل ذلك دليلاً على ما ذكره من التفرقة بين العلم والمعرفة وليس بشيء ولقائل ان يقول له هل امتناع ان يقال علمت الله علم من اللغة أو الشرع فأن قال من اللغة قيل له الذي في كتبها تفسير هذا بهذا والثاني بالأول فهما فيها سواء أو قال من الشرع قيل له ليس في الشرع ما تدعيه بل فيه خلافه قال تعالى ﴿فاعلم انه لا اله الا الله﴾ وقال ﴿إعلموا ان الله شديد العقاب﴾ فان معناه اعلم الله متصفاً بالوحدة واعلموه متصفاً بشدة العقاب سلمنا انه لم يرد إطلاق العلم عليه وانما ورد اطلاق المعرفة فقط لكن عدم الورود لا يدل على المنع ومثل هذا لا يحتاج الى توقيف مع صحة المعنى والصواب انه يصح ان يقال علمت الله كما يصح ان يقال عرفته سواء بسواء.

آثاره وان لم تدرك ذاته والعلم لا يقال الا فيما ادرك ذاته ولذا يقال فلان يعرف الله ولا يقال يعلم الله وأيضاً المعرفة يقال فيما لا يعرف الا كونه موجوداً فقط والعلم اصله أن يقال فيما يعرف وجوده وجنسه وكيفيته وعلته وأيضاً المعرفة يقال فيما يتوصل اليه بتفكر وتدبر والعلم قد يقال في ذلك وفي غيره. ومنها ما يتناول التصور (١)والتصديق اليقيني على ما يوافق العرف واللغة كذا في شرح المقاصد. وذكر في شرح المواقف وتسميتها أي الظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم علماً يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع إلا أن التقليد قد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة - (فائدة) - قد ذكر في حاشية المطول (٢)وتسمية الإعتقاد مطلقاً علماً مستفيضة لغة وظني انه الحق إذ هو المشهور في تفسير العلم في كتب اللغة والسنن - وقال - في الأساس يقال هذا من معالمه أي مظانه بقي أمر آخر هو انه فسر صاحب المواقف علم الكلام بعلم يقتدر معه على اثبات العقائد وجعل ادراك المخطيء داخلا فيه. ومنها انه قد يطلق لفظ العلم على المسائل والملكة المذكورة سابقاً إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية وإما مجازاً مشهوراً. أما الصناعة فملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما أي آلات متصرف فيها سواء كانت ذهنية كما في الاستدلال أو خارجية على وجه البصيرة ليحصل غرض من الاغراض بحسب الامكان صرح به في شرح الكليات للعلامة - وقال - السيد رحمه الله في حاشية الكشاف العلم إن لم يتعلق بكيفية العمل يسمى علماً وان كان متعلقاً بها يسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم الى قسمين ما يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال وما يمكن حصوله الا بمزاولة العمل ويخص هذا القسم بالصناعة في عرف العامة والوجه في التسمية على العرفين أن حقيقة الصناعة صفة نفسانية راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لحق غرض من الاغراض على وجه البصيرة بحسب الامكان.لكنه قال في شرح المفتاح الصناعة علم متعلق بكيفية

---

(١) قوله ومنها ما يتناول الخ هذا هو القول الأول بعينه والخلاف بينهما في مجرد التعبير فقط.

(٢) قوله قد ذكر في حاشية المطول الخ أقول ما ذهب اليه في حاشية المطول هو الحق فأن اللغة تطلق العلم في مقابلة الجهل البسيط فيكون كل ما فيه إدراك ولو على غير وجهه علماً.

العمل سواء حصل بمزاولة العمل كعلم الخياطة أو بدونها كعلم الطب مثلا وقد يطلق على ملكة يقتدر بها استعمال موضوعات ما على وجه البصيرة لتحصيل غرض من الاغراض بحسب الامكان وانما أطلقت عليها لانها المطلوبة من العلوم العملية فليتأمل هذا. وقد ذكروا في تفسير الحكمة مطلقاً الصناعة النظرية وهو المتبادر من عبارة المفتاح في آخر المعاقد - قال - الحكيم الطوسي في أساس المنطق صناعة ملكة نفسانية بودكه باوجودش بآساني بر استعمال موضوعات اذ سر بصيرت درتحصيل غرض بحسب ارادة بقدر امكان قادر باشدبس برهان وجدل وباقي أصناف بل كه سائر علوم وآداب وحرفتها صناعت باشد (١)وقد تطلق الصناعة على علم الكلام فاستشكل (٢) - وأجاب - السيد الشريف رحمه الله بان ذلك على سبيل التشبيه لانه لدقته وغموضه لا يتحصل الا بمناظرات

---

(١) قوله وقال الحكيم الطوسي في أساس المنطق الخ تعريب ما قاله ان الصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ما على وجه البصيرة في تحصيل غرض بحسب الارادة وبقدر الامكان مع السهولة فالبرهان والجدل بل سائر العلوم والآداب والحرف من الصناعات.

(٢) قوله فاستشكل حاصل الاستشكال ان الصناعات ملكة تتعلق بكيفية العمل سواء حصلت بمزاولة العمل أولا وعلم الكلام معرفة العقائد الدينية وتمييز صحيحها من سقيمها فهو لا يتوسل به الى غيره واطلاق اسم الصناعة عليه يقتضي أنه آلة لتحصيل شيء غيره وحاصل جواب السيد الشريف قدس سره أن إطلاق اسم الصناعة عليه على سبيل التشبيه لأنه لدقته وغموضه كاد أن لا يحصل الا بمناظرات ومزاولة عمل فاشبه سائر الصناعات التي تتوقف على مزاولة العمل - واقول - بين الاستشكال والجواب بون بعيد فان الصناعة كما قاله قدس سره تقال عند الخاصة على العلم المتعلق بكيفية العمل وعند العامة على ما لا يمكن حصوله إلا بمزاولة العمل كعلم لا يتعلق بكيفية العمل لأنه مقصود لنفسه دون غيره فالجواب عنه بأن اطلاق اسم الصناعة عليه لأنه يحتاج في تعلمه الى مزاولة عمل نزوع الى الاصطلاح الثاني العامي وهذا معنى قول المؤلف في الاعتراض على جواب السيد فيه ان العمل ثمرة الصناعة في الحقيقة وسبب مفض الى علم الكلام فلا مناسبة الخ وجوابه بعد ذلك عن الاستشكال بأن الكلام على التشبيه وان العمل لازم في الجملة وان كان لزومه في حقيقة الصناعة على وجه مردود أيضاً لأنه لم يبين ذلك العمل الذي يقول إنه لازم في الكلام على وجه وليس هو بالبين في نفسه ولم يبين وجه التلازم بينهما حتى يمكن النظر فيه والتمييز بين صوابه وخطأه ومجرد دعوى أن لهذا الشيء شيئاً يتعلق به ويلازمه بدون بيان ذلك الشيء ولا كيفية التعلق واللزوم أمر لا يعجز عنه أضعف الضعفاء - والحق ان علم الكلام لا يصح اطلاق اسم الصناعة عليه فان وجد ذلك لبعض الناس فهو تساهل.

متعاقبة ومراجعات متطاولة ولذلك يسمى كلاما فله نوع تعلق بالعمل - أقول - فيه ان العمل ثمرة الصناعة في الحقيقة وسبب مفض الى علم الكلام فلا مناسبة ويمكن أن يقال الكلام على التشبيه ووجه الشبه تعلق العمل ولزومه في الجملة لكن في حقيقة الصناعة على وجه وفي الكلام على وجه - توشيح آخر - اعلم انه ذكر السيد رحمه الله في شرح المفتاح العلوم المدونة كسبية (١)سواء كانت قطعية أو ظنية ولا بد لها من أدلة تناسبها وتكتسب هي منها ومن أخذ شيئا منها تقليدا لا يسمى عالماً به بل حاكيا لكن المفهوم من تقرير جدي قدس سره خلافه - توشيح آخر - وينبغي أن يعلم ان لزوم هذه الامور أي الموضوع والمبادي والمسائل على الوجه المقرر سابقاً انما هو في الصناعات النظرية البرهانية. وأما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه وأصوله وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادبيات إذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة أوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بأمر واحد من غير أن يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع واحد بأدلة مبنية على مقدمات هذه فائدة جليلة ذكرها جدي في شرح المقاصد تنفع في مواضع. منها جواز أن يحال تصوير المبادي التصويرية في علم على علم آخر. ومنها جعل اللغة و لتفسير والحديث وأمثالها علوماً الى غير ذلك من المواضع.

---

(١) قوله العلوم المدونة كسبية الخ أقول اختلف العلماء في تفسير العلم على أقوال كثيرة والذي عليه جمهورهم انه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وعليه فمن كان يعلم شيئاً من هذه العلوم المدونة تباعاً على استاذ أو اخذاً من كتاب من غير أن ينظر في دلائل ذلك الفن وشواهد قواعده لم يقل عنه انه عالم بذلك الفن لأن علمه لم يكن عن دليل لكن تفسير العلم بما سبق اصطلاح خاص لا ينكره السعد الا ان هنا اصطلاحاً آخر يطلق فيه لفظ العالم على كل من يعلم شيئاً من هذه العلوم بدون ملاحظة النظر في دلائل ذلك الفن والسعد رحمه الله بني كلامه على هذا الاصطلاح وهو أحرى بالاعتبار والسيد لا ينكر شيئاً من ذلك فكان الاختلاف لفظياً.

﴿المطلب الاول في علوم المتشرعة وفيه عقود﴾

(العقد الاول فيا يتعلق بجمع القرآن وتلاوته وفي قراءته من علم القراآت المسائل الفقهية الشديدة المناسبة لها جداً ومعنى السورة والآية)

– اعلم – انه ذكر الامام النووي في التبيان «القرآن كان مؤلفاً في زمن النبي ﷺ على ما هو في المصحف اليوم ولكن لم يكن مجموعاً في مصحف بل كان محفوظاً في صدور الرجال وكانت طوائف من الصحابة يحفظونه كله فلما كان زمن الصديق وقُتِلَ كثير من حملة القرآن كتبه باستشارة الصحابة في مصحف وجعله في بيت حفصة رضي الله عنها وانتشر الاسلام في زمان عثمان وخاف وقوع الاختلاف المؤدي الى ترك شيء من القرآن أو الزيادة فينسخ من ذلك المجموع الذي كان عند حفصة وبعث بها الى البلدان وأمر باتلاف ما خالفها وكان ذلك باتفاق على وسائر الصحابة – واختلفوا – في عدد المصاحف التي كتبها عثمان رضي الله تعالى عنه. قال الامام أبو عمرو الداني أكثر العلماء على انه كتب أربع نسخ فبعث الى البصرة إحداهن والى الكوفة إحداهن والى الشام أخرى وحبس عنده الاخرى. وقال أبو حاتم السجستاني عددها سبعة بعث واحداً الى مكة وآخر الى الشام وآخر الى اليمن وآخر الى البحرين وآخر الى البصرة وآخر الى الكوفة وحبس عنده واحداً. وذكر الشيخ الجزري انه كتب عثمان المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الاخيرة التي عرضها النبي ﷺ على جبريل في سنة وفاته. وذكر أيضاً ان المصحف الذي حبس عثمان اياه عنده يقال له الامام. وذكر الشيخ ابن حجر قد جمع أبو بكر رضى الله عنه القرآن في صحائفٍ مرتباً لآيات سوره على ما أومنهم عليه النبي ﷺ خشية أن يذهبَ بالقرآن شيء لذهاب حملته ولما كثر الاختلاف في وجوه القراآت حين قرأه بلغاتهم على اتساع فنسخ عثمان رضى الله عنه تلك الصحف في صحيفة مرتباً لسوره واقتصر من سائر اللغات على لغة قريش محتجا بأنه نزل بلغتهم. وذكر الامام أبو عمرو الداني في كتاب المقنع أول من جمع القرآن بين لوحين أبو بكر

رضى الله عنه. روي عن زيد (١)بن ثابت أنه قال دعاني أبو بكر رضي الله عنه فقال بعد الاستشارةِ مع الصحابة لي انك رجل شاب وقد كنت تكتب الوحي في زمن النبي ﷺ فاجمع القرآن واكتبه قال زيد لابي بكر كيف تصنعون بشيء لم يأمركم رسولُ الله ﷺ فيه بأمر ولم يعهد اليكم بعهد قال فلم يزل أبو بكر حتى أراني اللهُ مثلَ الذي رأى أبو بكر والله لو كلفوني بنقل الجبال لكان أيسر من الذي كلفوني فجعلت أبتغي القرآن من صدور الرجال ومن الرقاع ومن الاضلاع ومن العسب. قال ففقدت آية كنت سمعتها من رسول الله ﷺ لم أجدها عند أحد فوجدتها عند رجل ملا الانصار هي قوله تعالى ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر﴾ فألحقها في سورتها فكانت

---

(١) قوله عن زيد بن ثابت الخ اقول في صحيح البخاري عن زيد بن ثابت قال أرسل الى أبو بكر مقتل أهل اليامة فاذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر ان عمر أتاني فقال ان القتل استحر بقراء القرآن واني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن واني ارى ان تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ قال عمر هذا والله خير فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت الذي أرى عمر قال زيد قال ابو بكر انك شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما امرني به من جمع القرآن قلت كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ قال هو والله خير فلم يزل ابو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر ابي بكر وعمر فتتبعت القرآن اجمعه من العسب (جمع عسيب وهو جريد النخل كانوا يكشطون الخوص عنه ويكتبون في الطرف العريض منه) واللخاف (بكسر اللام جمع لخفة بفتح اللام وسكون الخاء وهي الحجارة الرقاق) وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع خزيمة الانصاري لم اجدها مع غيره لقد جاءكم رسول حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله تعالى ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر وأخرج ابن أبي داود ان ابا بكر قال لعمر وزيد مع انه كان حافظاً اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه - والغرض من الشاهدين ان يشهدا على ان ذلك كتب بين يدي النبي ﷺ أو على انه مما عرض عليه عليه الصلاة والسلام عام وفاته وانما اكتفوا بشهادة خزيمة لأن النبي ﷺ اجاز شهادته وحده لما قال له نحن نصدقك في خبر السماء افلا نصدقك في خبر بعير فليتأمل في هذا فلقد يظن كثير من الناس ان الذي جمع القرآن عثمان رضي الله عنه وهو رضي الله عنه انما حمل الناس على القراءة سنة خمس وعشرين بوجه واحد وحرف واحد لما خاف الفتنة من اختلاف أهل الشام والعراق في القراءة وروى البخاري عن أنس أن حذيفة بن اليان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام (أي يغزو معهم) في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فافزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال لعثمان أدرك الأمة قبل

تلك الصحف عند أبي بكر حتى مات ثم كانت عند عمر حتى مات ثم كانت عند حفصة ثم أرسل عثمان الى حفصة أن ارسلي الينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها اليك فأرسلت اليه بالصحف فأرسل عثمان الى زيد بن ثابت والى عبد الله بن عمرو بن العاص والى عبد الله بن عباس والى عبد الرحمن بن الحارث فقال انسخوا القرآن في مصحف واحد وقال للنفر القرشيين انْ اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوا على لسان قريش فانه نزل بلسان قريش. وفي رواية ثم أمر عثمان بما سوي ذلك من القراءة في كل صحيفة أن يحرق. وفي رواية قال علي رضي الله عنه لو وليت لفعلت في المصاحف الذي فعل عثمان ونقل الشيخ ابن حجر عن علي انه جمع القرآن على ترتيب النزول عقيب موت النبي ﷺ ونقل عن بعضهم أيضاً انه جمع القرآن في عهد النبي ﷺ ستة من الصحابة منهم أبو الدرداء ومعاذ وزيد بن ثابت - وذكر - الامام الصفار الحنفي في تلخيص الادلة لم يتم جمع القرآن في عهد أبي بكر ولا في عهد عمر بن الخطاب وتم في عهد عثمان وأمر عثمان بمحو المصاحف كيلا يختلف الناس وكان القدر الذي جمع في عهد أبي بكر عند حفصة فأمر عثمان بغسل

أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى فارسل الى حفصة أن أرسلي الينا بالصحف ننسخها ثم نردها اليك فأرسلت بها حفصة الى عثمانْ فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في الصحف وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة اذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فأنه انما نزل بلسانهم ففعلوا حتى اذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف الى حفصة وأرسل الى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآت في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق قال زيد ففقدت آية من الاحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرأ بها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الانصاري (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) ألحقناها في سورتها في المصحف اهـ زاد ابن جرير فيما رواه عن الضبي قال زيد فعرضته عرضة أخرى فلم اجد فيه هاتين الآيتين ﴿لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم﴾ الى آخر السورة فاستعرض المهاجرين فلم اجدها عند احد منهم ثم استعرض الانصار اسألهم عنها فلم اجدها عند احد منهم حتى وجدتها مع رجل آخر يدعى خزيمة أيضاً هو غير خزيمة ابن ثابت الانصاري اهـ ومن هذا تعلم ان المصنف خلط بين الروايتين وجمع بين الواقعتين فأخذ طرفا من كل واحدة وجعل الجميع رواية قائمة بنفسها. والظاهر أن آية الاحزاب التي فقدوها وقت النسخ كانت عند حفصة فلما لم يجدوها بحثوا عنها وأما ان زيد بن ثابت نسر هذه الآية عندما جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه ثم ذكرها وقت نسخ المصحف فالتمسها فمع إمكانه بعيد والله أعلم

ذلك لانه لم يكن ناماً أو لأنه اندرس وحصل جمع القرآن على العرضة الاخيرة في سنة الوفاة وكان قبل هذه العرضة يقدم بعض الآي ويؤخر البعض باشارة جبريل وقال ﷺ خذوا بآخر ما كنت عليه. ثم اعلم انه كانت للسلف عادات مختلفة في قدر ما يختمون ومن الذي كانوا يختمون ثلاثة ختمات سليم بن عترة قاضي مصر في خلافة معاوية - وقال - الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي انه كان ابن الكاتب رضي الله عنه يختم بالنهار أربع ختمات وبالليل أربع ختمات وهذا أكثر ما بلغنا في اليوم والليلة - وروى - عن بعضهم انه كان يختم ما بين الظهر والعصر ويختم ما بين المغرب والعشاء وأما الذين ختموا القرآن في ركعة واحدة فلا يحصون لكثرتهم كعثمان وتميم الداري وسعيد بن جبير رضي الله عنهم. والاختيار ان ذلك يختلف باختلاف الاشخاص كذا في التبيان (فائدة) روي عن النبي ﷺ ان القرآن نزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف. المراد بالحرف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف. أو تسمية الشيء باسم احد جزئيه. وقد اختلف العلماء في معنى الحديث مع اجماعهم على انه ليس المقصود أن يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة أحرف إذ لم يوجد ذلك إلا نادراً مثل جبريل وعلى انه لا يجوز أن يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان يظنه العوام. فقال أكثر العلماء (١)إن

---

(١) قوله فقال أكثر العلماء الخ اختلفت أقوال العلماء في تفسير الحديث على أربعين قولاً بسطها السيوطي في الاتقان وأصح تلك الاقوال ان المراد بالاحرف السبعة التي نزل القرآن عليها هي اللغات واليه ذهب ثعلب وأبو عبيد والازهري وآخرون وصححه ابن عطية والبيهقي وظواهر النصوص الشرعية والاحاديث النبوية شاهدة له واعترض عليه المصنف كغيره بأن عمر بن الخطاب وحكيم بن هشام رضي الله عنهما اختلفا في قراءة سورة الفرقان وكلاهما قرشي من قبيلة واحدة فلو أن القرآن أنزل على سبع لغات منها لغة قريش لم ينكر عمر على حكيم بن هشام لغة نفسه وقد استشكل هذا الابراد جماعة من العلماء ولم يجدوا عنه محيصا. وهذا من فهمهم قوله عليه السلام ان القرآن أنزل على سبع لغات أنه نزل كيف ما كان أو بلغة واحدة اما قريش أو مضر ثم أذن للباقين أن يقرأه كل على لسانه كما صرحوا به وليس لمسلم مندوحة في اعتقاد مثل هذا وانما القرآن الكريم نزل على النبي ﷺ باللغات السبع وهو عليه السلام بلغه الى أصحابه وقرأه عليهم وكل واحد من الصحابة قرأ كما أقرأه النبي ﷺ إما بلغته أو بلغة غيره بدليل ان عمر بن الخطاب حين أنكر قراءة حكيم بن هشام وانطلق به الى رسول الله ﷺ قال له يا رسول الله اني سمعت هذا يقرأ على حروف لم تقرئينها فكان انكاره عليه لأن سمعه يقرأ على خلاف ما

سبعة الأحرف لغات فقال بعضهم هي لغة قريش وهذيل وتقيف وهوزان وكنانة وتميم واليمن - وقال - بعضهم خمس لغات في أكتاف هوازن وثقيف وكنانة وهذيل وقريش ولغتان على جميع ألسنة العرب وفيه ان عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم اختلفا في قراءة سورة الفرقان كما ثبت في الصحيح وكلاهما قرشيان من قبيلة واحدة - وقال - بعضهم المراد بها معاني الكلام (١)كالحلال والحرام والمحكم

اقرأه النبي ﷺ ولو كان الامر كما زعم هؤلاء من أن القرآن نزل بلغة واحدة وأذن لكل قبيلة أن تقرأه بلسانها بغير اذن من النبي ﷺ ولا رواية عنه عليه السلام لقال عمر رضي الله عنه في حديثه السابق ان سمعت هذا يقرأ بغير لغة قريش التي هي لغته فلما وجه الانكار على قراءته بكونه قرأ بغير ما سمعه من النبي ﷺ واحتج حكيم بن هشام لصحة قراءته باقراء النبي ﷺ له كذلك علم ان المراد من الاحرف اللغات وان القراءة تتبع الرواية فمن روى عن النبي ﷺ قراءه لم يجز له القراءة بغيرها حتى تصح عنده رواية أخرى فيتخير بينهما فأن استشكل هذا الذي ذكرناه بما روى عن النبي ﷺ أنه قال أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرؤا ما تيسر منه وفي رواية أخرى فمن قرأ بحرف منها فهو كما قرأ فأن هذا يدل ظاهره على ان القرآن نزل بلغة واحدة ثم أذن لكل قبيلة بأن تقرأه بلسانها ليسهل عليها تلاوته نقول لا اشكال فأن النبي ﷺ أخبر أن القرآن نزل على سبعة أحرف وأمر بقراءة ما تيسر منها فمن تيسر له شيء منها بالتلقي من النبي ﷺ ولو بواسطة قرأ به ومن لا فلا وكيف يمكن التخيير في القراءة باحدى سبع لغات لمن لم يعلم تلك اللغات أو واحدة منها سيما ولغات العرب لا تكاد تحصى والله قد أنزل قرآنه على سبع لغات منها فيرجع في تعيين تلك اللغات الى من وكل الله اليه بيان القرآن وهو النبي ﷺ والنبي ﷺ لم يقرأ على واحد من أصحابه كل لغات القرآن وانما قرأ لهذا بلغة ولهذا بلغة أخرى فيلزم كلا منهم أن يبقى على روايته التي سمعها منه عليه السلام حتى تصح عنده رواية أخرى بلغة أخرى فيتخير بينهما.

(١) قوله وقال بعضهم المراد بها معاني الكلام كالحلال والحرام الخ أقول ان كان قائل هذا القول يرى ان القرآن مشتمل على هذه الامور السبعة بمعنى ان بعضه حلال وبعضه حرام وبعضه مثل وهكذا فكذلك فأن القرآن الكريم مشتمل عليها لا يشك في ذلك شاك لكن لا تصلح ان تكون هي المرادة من قوله ﷺ انزل القرآن على سبعة احرف لأن النبي ﷺ قاله لما اختلفت الصحابة في القراءة واحتكموا اليه عليه الصلاة والسلام فاستقرأهم وصوب قراءة كل قارىء منهم وقال انزل القرآن على سبعة احرف لئلا يخالطهم الشك في صدقه عليه الصلاة والسلام والظن بأنه من عنده ليس من عند الله وان كان هذا القائل يرى ان حلاله حرام وحرامه حلال وهكذا فهو قول في غاية السقوط لأن الصحابة لما اختلفوا في القراءة واحتكموا اليه عليه الصلاة والسلام صوب قراءة كل قارىء منهم كما تقدم ولو ان اختلافهم فيما دلت عليه معاني قراآتهم من التحليل والتحريم والوعد والوعيد لكان مستحيلاً ان يصوب النبي ﷺ قراءة جميعهم ويأمر كل واحد منهم بان يلزم قراءته ولو جاز ذلك لوجب أن يكون الله جل شأنه قد امر بشيء واحد وافترضه في قراءة من تدل قراءته على فرضيته وحرمه ونهى عنه في قراءة من تدل قراءته على

والمتشابه والأمثال والانشاء والاخبار وقيل الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمجمل والمبين والمفسر. وفيه ان الصحابة فيما اختلفوا في قراءته لم يختلفوا في المعاني والاحكام. والصحيح أن يقال ان اختلاف القراء (١) في القرات صحيحها وشاذها يرجع الى سبعة أوجه وذلك إما في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة أو بتغيير

النهي عنه وقائل ذلك قريب من الكفر فأنه اثبات لما نفاه الله عز وجل عن كتابه العزيز قال جل شأنه ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ وأي اختلاف اعظم من هذا الاختلاف الذي يدعيه هذا القائل والله جل شأنه لم يشرع لعباده الا حكماً واحداً متفقاً في جميع خلقه ولم يشرع لهم أحكاماً مختلفة فيهم ولا نظن أن مسلماً يقول هذا القول ونعوذ بالله من كل ما يؤدي الى مخالفته وكأن صاحب هذا القول رأى ما رواه ابن مسعود عن النبي ﷺ انه قال كأن الكتاب الأول نزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف ففسر الابواب السبعة بالحلال والحرام والأمر والزجر والمحكم والمتشابه والمثل وظن من رأى كلامه أن ذلك تفسير للحروف السبعة فأن كان ذلك كذلك فما ذهب اليه صحيح فأن الله جل شأنه قد أنزل كتابه مشتملاً على هذه الامور السبعة وجعل كل واحد منها قائداً الى الجنة وهادياً اليها فتحليل الحلال هاد الى باب من ابواب الجنة وتحريم الحريم كذلك وهكذا بقية السبعة والظن في هذا القائل أن يكون مراده ما ذكرنا.

(١) قوله والصحيح أن يقال إن اختلاف القراء الخ أقول صريح كلامه ان الاحرف السبعة التي نزل القرآن عليها هي الاحرف السبعة التي اختلف القراء فيها وليس كذلك فأن هذه الوجوه التي يقرأ بها اهل القراآت المتواترة والشاذة كلها ترجع الى حرف واحد من الاحرف السبعة التي نزل بها القرآن فأن عثمان رضي الله عنه جمع الناس على مصحف واحد وحرف واحد وامر الناس بقراءته بذلك الحرف وحرق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه فلم يبق بين أيدي المسلمين الا ذلك الحرف الذي جمعهم عليه وترك ما عداه ونسي وقراء الامصار كلهم قرأوا بذلك الحرف لم يتجاوزوه الى غيره على أن هذا القول الذي ادعى صحته الآن هو عين القول الذي قال فيه آنفا وعلى انه لا يجوز أن يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان يظنه العوام فليتأمل وقد أنكر بعضهم ما ذكرناه من ان عثمان رضي الله عنه جمع الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة وقال اذا كان الله جل الله شأنه قد انزل كتابه على سبعة أحرف وأمر بتلاوته بها فكيف يجوز لعثمان حرق ستة منها ومنع الناس من التلاوة بها وكيف جاز للمسلمين ترك قراءة أقرأهموها رسول الله ﷺ والجواب ان الله جل شأنه أمر عباده بتلاوة القرآن بأي حرف من الاحرف السبعة على التخيير فبأي حرف منها قرؤا ادواماً أمروا به كالمأمور بالكفارة بأي نوع من أنواعها الثلاثة كفر أجزأه وعثمان رضي الله عنه لما رأى اختلاف الناس في القراءة وإكفار بعضهم بعضاً لعدم معرفة كل واحد منهم ببقية الاحرف التي يقرأ بها غيره خاف ان يقع بين المسلمين فتنة بسبب هذا الاختلاف وان يدخل بعض الزنادقة في القرآن ما ليس منه ويزعم ان ذلك قراءة قرأها على احد من الصحابة فجمع الناس على حرف واحد واحرق ما عداه فحفظ على الناس قرآنهم واراحهم من الاختلاف فيه.

في المعنى فقط. وأما في الحروف بتغيير المعنى لا بتغيير الصورة أو عكس ذلك. وأما في التقديم والتأخير أو في الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام والاشمام وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى لان هذه الصفات في أدائه وليس فرضاً فيكون من القسم الاول كذا يستفاد من النشر للشيخ الجزري (فائدة) كل قراءة اذا وافقت العربية ولو بوجه فصيح يختلف فيه كان مخالفه أفصح ووافقت إحدى المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراآت الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أو غيرهم من العشرة أو سواهم. وقولنا ولو احتمالا نعني به ما يوافق الرسم ولو تقديراً إذ موافقة الرسم قد تكون تقديرية فأنه قد خولف صريح الرسم في مواضع إجماعاً نحو السموات وقد كتب الصراط بالصاد المبدلة من السين فقراءة الصراط بالسين محتملة الموافقة فأنها أصل الصاد فكأنها مكتوبة في ضمن الصاد وقولنا صح سندها نعني به ان يروي القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى ينتهي ومع ذلك كانت مشهورة عند أهل هذا الفن غير معدودة عندهم من الغلط ومما شذ به بعضهم. ومتى اختل ركن من هذه الاركان أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أو عمن هو أكبر منهم هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق فلا ينبغي ان يغتر بكل قراءة تعزي الى واحد من هؤلاء السبعة المشهورين فالاعتماد على اجتماع هذه الشرائط والاوصاف لاعلى من ينسب اليه فأن القراآت المنسوبة الى كل قارىء من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجمع عليه والشاذ إلا أن هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه من قراءتهم تميل النفس الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم - ونقل - الامام البغوي في أول تفسيره الاتفاق على قراءة أبي جعفر ويعقوب مع السبع المشهورة وقال هذا القول هو الصواب ثم الخارج عن السبع المشهورة على قسمين منه مـا يخالـف رسـم المصحف فهذا لا شك في أنه لا تجوز قراءته لا في الصلاة ولا في غيرها. ومنه ما لا يخالف رسم المصحف ولم يشتهر القراءة به وانما اورد من طرق غريبة لا يعول عليها وهذا يظهر المنع من القراءة به أما إذا اشتهر عند ائمة الفن القراءة به قديماً وحديثاً فهذا

لا وجه للمنع منه. ومن ذلك قراءة يعقوب وغيره وهكذا التفصيل في شواذ السبعة فأن عنهم شيئاً كثيراً شاذاً. وقد ذكر الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين رجلا ممن هو أعلا رتبة وأجل قدراً من هؤلاء السبعة - قال - الشيخ أبو محمد مكي ما روي في القرآن على ثلاثة أقسام. قسم يقرأ به القوم وذلك ما اجتمع فيه ثلاثة خلال أن ينقل عن الثقات عن النبي ﷺ ويكون وجهه في العربية شائعاً ويكون موافقاً لخط المصحف فاذا اجتمعت قرئ به لأنه أخذ من اجماع من جهة موافقة خط المصحف وكفر من جحده. القسم الثاني ما صح نقله عن الآحاد وصح وجهه في العربية وخالف خط المصحف فهذا يقبل ولا يقرأ به لانه لم يوجد بالاجماع بل بأخبار الآحاد ولا يثبت قرآن بالآحاد.

والثالث ما نقل ولا وجه له في العربية فهذا لا يقبل وان وافق خط المصحف كذا يستفاد من نشر الشيخ (فائدة) قد شاع على ألسنة جماعة ان القراآت السبع كلها متواترة أي كل فرد فرد مما روي عن هؤلاء الأئمة السبعة قالوا والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب ونحن نقول بها ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت في بعضها كذا نقل الشيخ الجزري عن الامام ابي شامة وساق الكلام بحيث يفهم فيه اختيار هذا القول ورد القول بأنه اشترط التواتر في كل حرف من حروف الخلاف ثم نقل عن الشيخ عبد الوهاب ولد الشيخ السبكي الشافعي ان القراآت السبع التي اقتصر عليها الشاطبي والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف متواترة معلومة من الدين ضرورة وذكر في الكشف الكبير في أصول الفقه الحنفي ان القراآت السبع كلها متواترة عند الكل لكن هذا الاطلاق محل تردد في الواقع (قال) المحقق الرضى في بحث العطف من شرح الكافية واذا عطف على المرفوع المتصل الخ لا يسلم أي الامام حمزة القارىء أو لا نسلم نحن تواتر القراآت السبع ذكر الشيخ ابن الحاجب والسبعة متواترة فيما ليس من قبيل الآحاد كالمد والامالة وتحقيق الهمزة ونحوها. فقال الشيخ الجزري أخطأ في تفرقته بين حالتي نقله وقطعه وادائه بتواتر الاختلاف اللفظي دون الادائي بل هما في نقلها واحد واذا ثبت تواتر ذلك كان تواتر هذا في باب الاولى إذ اللفظ لا يقوم الا به أو لا يصح الا بوجوده وقد نص على تواتر ذلك كله

أئمة الاصول ولا نعلم أحداً تقدم ابن الحاجب في ذلك (فائدة) ذهب جماهير العلماء من الخلف والسلف وأئمة المسلمين الى ان هذه المصاحف العثمانية مشتملة على ما يحتمله رسمها من الاحرف السبعة فقط جامعة للعرضة الاخيرة التي عرضها النبي ﷺ على جبريل متضمنة لها لم يترك منها حرف(١) - قلت - هذا القول هو الذي يظهر صوابه من الاحاديث الصحيحة والآثار المشهورة - قال الامام المجتهد

---

(١) قوله ذهب جماهير العلماء الخ أقول لم يخالف في ذلك إلا الشيعة فأنهم زعموا أن أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم حرفوا القرآن وأسقطوا كثيراً من آيه وسوره روي عن بعض علمائهم أنه كان يقول إن القرآن الذي نزل به جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام سبعة عشر ألف آية من ستة آلاف وستمائة وستة عشر آية هي الباقية وروي عنه أيضاً انه كان في سورة ﴿لم يكن﴾ إسم سبعين رجلاً من قريش باسمائهم وأسماء أبائهم وروي عن سالم بن سليمة قال قرأ رجل على أبي عبد الله وأنا أسمعه حروفاً من القرآن ليس مما يقرأه الناس فقال ابو عبد آ مه عن هذه القراآت حتى يقوم القائم فاذا قام القائم فاقرأ كتاب الله على حده ونقل عن بعضهم أن في القرآن سورة تسمى سورة الولاية اسقطت من أصلها وأن سورة الاحزاب كانت كسورة الاعراف طولاً فاسقط منها فضائل اهل البيت وسمعت وأنا بالهند عام عشرين وثلاثمائة بعد الالف أعجمياً يقرأ سورة ألم نشرح فزاد فيها ثلاث أو أربع آيات منها بعد قوله تعالى ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾ وجعلنا علياً صهرك الى غير ذلك من الحماقات فالقرآن على قول هؤلاء الحمقاء أسوء حالاً من التوراة والانجيل واضعف منهما إسناداً واوهى بناء. وليس بعجيب على من يصرف كل آية ذم في القرآن ذم الله بها أحداً من خلقه ممن سبق كابليس وفرعون وهامان والنمرود وغيرهم الى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ويجوز التقية عليه جل شأنه ولا يستحي من أن ينسب اليه الخوف من أحد من خلقه أو محاباته ويصرف كل آية مدح مدح الله بها أحداً من خلقه الى علي وبنيه رضي الله عنهم ويجعل القرآن الذي أنزله الله لتبصير عباده وارشادهم الى ما فيه سعادتهم وبيان احكامه فيهم في الدنيا والآخرة ونصب الدلائل على وحدانيته وكماله واستغنائه عما سواه وصدق رسله فيما يبلغونه عنه ودفع الشبه عن كل ذلك بالحجج البينات والبراهين القاطعة وترغيب العباد فيما أعد لطائعه من سني الاجر وتحذيرهم وترهيبهم مما ادخر لعاصيه من العقاب الشديد وضرب الامثال على ذلك وذكر قصص من تقدم هذه الامة من الامم للادكار والاعتبار قاصراً على ذم أبي بكر وعمر ومدح علي وبنيه وتقرير الولاية لهم دون سواهم ونعوذ بالله من مثل هذا الخذلان ومن يضلل الله فماله من هاد ومن قرأ كتب مفسريهم ومحدثيهم علم ان الدين عندهم علي وبنوه لا تضر مع محبتهم معصية ومحبة غيرهم معهم شرك لا تنفع معه طاعة ولما في هذا القول الذي زعموه وهو ان القرآن قد حذف منه نحو ثلثيه من الحمق المشوب بالكفر تبرأ منه بعض علمائهم ولئلا يبقى عار هذا الافتراء مقصوراً عليهم نسب هذا القول إلى جماعة من أهل السنة قال الطبرسي في تفسيره مجمع البيان أما الزيادة فيه (أي القرآن) فمجمع على بطلانها وأما النقص فقد روى عن قوم من أصحابنا وقوم من حشوية العامة والصحيح خلافه واستدل لذلك بكلام طويل فأما

محمد بن جرير الطبري وغيره قراءة الاحرف السبعة لم تكن واجبة على الامة وانما ذلك جائز ترخصاً وقال بعضهم الترخص في الاحرف السبعة كان في أول الاسلام لكن في الآخر اجمعوا على الحرف الذي كان في العرضة الاخيرة ولذلك نص كثير من العلماء على أن الحروف التي رويت عن أبي وابن مسعود وغيرهما مما يخالف المصاحف العثمانية منسوخة كذا يستفاد من النشر وغيره (فائدة) تجوز القراءة بالقراآت السبع المجمع عليها ولا تجوز بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقوله عن القراء السبعة - قال - أصحابنا وغيرهم لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته ان كان عالماً وان كان جاهلاً لم تبطل ولم تحتسب تلك القراآت وقد نقل الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على انه لا تجوز القراءة بالشاذ وانه لا يصلي خلف من يقرأ بها - قال - العلماء فمن قرأ بالشواذ إن جاهلا به أو بتحريمه يعلم ذلك وينبه عليه فإذعرف ذلك فإن عاد اليه أو كان عالماً به عزر تعزيراً بليغاً الى أن ينتهي عن ذلك ويجب على كل متمكن من الانكار والمنع كذا ذكره الامام النووي في التبيان. وذكر في شرح المهذب ولا تجوز بغير السبع ولا بالقراآت الشاذة لا في الصلاة ولا في غيرها. لكنه قال في الروضة تبعاً للعزيز للامام الرافعي وتسوغ القراآت بالسبع وكذا القراآت الشاذة إن لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان - نقل - صاحب المهمات عن بعض الفقهاء انه تجوز القراآت بالشاذ الا ثيافي الفاتحة للمصلي - وقال - الامام أبو الشكور السالمي(١)الحنفي في التمهيد اجتمعت الامة على ان قراءة القرآن بالقراآت السبع جائزة سواء قرأ في الصلاة أو غيرها لأن النبي ﷺ قال نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف أي سبعة قراآت ولأن القراآت السبع نقلت الينا نقلاً متواتراً من انكر واحدة منها

ما نسبه الى أصحابه من هذا القول الشنيع ففي محله وقد رأينا من هؤلاء الاشرار من يرى هذا الرأي وأما نسبة ذلك الى قوم من حشوية العامة الذين يريد بهم اهل السنة والجماعة فهو كذب مكشوف قصد بافترائه عليهم ما قدمناه واهل السنة مجمعون على ان ما ثبتت قرآنيته بالتواتر فهو موجود بين دفتي المصحف مسطر فيه وان ما سقط فأما لأنه نقل آحاداً فلم يثبت كونه قرآنا لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر وإما لأنه نسخت تلاوته ولم يبق معمولاً بلفظه هذا هو الحق المبين.

(١) قوله - وقال الامام أبو الشكور الخ أقول قد بينا فساد هذا القول قريباً.

يصير كافراً. وإما القراآت التي هي خارجة عن السبع فتلك أيضاً مروية عنه ﷺ الا أنه لم ينقل نقلاً متواتراً فروايته في حد الاجتهاد ومن انكر ذلك لا يصير كافراً ولو كانت الرواية معروفة يفسق جاحدها وان كانت شاذة لا يفسق وكذا قراءته في الصلاة ان كانت معروفة يجوز وان كانت شاذة لا يجوز هذا عند القراء. واما عند الفقهاء يجوز قراءة القرآن بأي قراءة وبأي لغة فتجوز أيضاً بالفارسية بشرط الاعجاز. لكنه قال في المحيط في الفقه النعماني اذا قرأ بغير ما في المصحف العثماني كأن قرأ بما في مصحف عبد الله بن مسعود وأبي ففيه اختلاف المشايخ والصحيح في الجواب انه لا يعتد بها في قراءة الصلاة اما لا تفسد الصلاة لانه اذا لم يثبت ذلك قرآناً ثبت قراءة شاذة والمقروء في الصلاة اذا كان قراءة لا يوجب فساد الصلاة فاذا قرأ من المصحف العثماني مقدار ما تجوز به الصلاة تجوز الصلاة. واختار في قاضي خان انه ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكراً ولا تهليلا يفسد الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه في مصحف الامام تجوز صلاته في قياس قول أبي حنيفة ومحمد (١)(ونقل) عن الطحاوي ان النبي ﷺ رغبنا في قراءة عاصم واخذها عبد الله بن مسعود في آخر عمره - أقول - التحقيق على ما سبق أن غير السبع غير شاذ بل قراءة ابي جعفر ويعقوب صحيحة. حتى قال كثير من الأئمة بالاجماع على صحتها وتواترهما فمدار الكلام على صحة النقل مع الموافقة للمصحف

(١) قوله - في قياس قول أبي حنيفة ومحمد الخ أقول قياس ذلك عندهما ان القرآن اسم للمعنى دون النظم والنظم ركن يحتمل السقوط وهذا القول لم يشتهر الا عن أبي حنيفة والمنقول عن صاحبيه ان القرآن اسم لمجموع النظم والمعنى فلا يسمي المقروء قرآنا الا اذا اشتمل على معنى القرآن وكان بلفظه المتواتر نقله فيه ولم يرد عن الامام تصريح بأن القرآن اسم للمعنى دون النظم وانما نقل عن الامام انه تجوز القراءة في الصلاة بالفارسية فظن من سمع ذلك عنه انه انما قال ذلك لكونه يرى رضي الله عنه ان القرآن اسم للمعنى دون النظم وليس كذلك وانما بني الامام مذهبه على ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من انه سمع رجلا يقرأ في الصلاة (طعام الاثيم) ولا يكاد لسانه ينطق بلفظ الاثيم فقال عمر رضي الله عنه قل يا هذا طعام الفاجر فجوز لذلك أبو حنيفة تلاوة القرآن بغير لفظه بشرط استيعاب معناه وصاحباه لم يريا ذلك على انه قد صح عن الامام انه رجع عن القول بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة قبل موته بايام ونقل ذلك عنه نوح بن أبي مريم وعليه فالقراء بغير لفظ المصحف العثماني المنقول تواتر مفسدة للصلاة ان لم يكن المقروء تسبيحاً أو تهليلاً ولو كان بمعنى المصحف العثماني.

العثماني فأنها متضمنة للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء هؤلاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى - واعلم - (١)انه ذكر الاسنوي في كتابه التمهيد ان القراآت الشاذة كقراءة ثلاثة أيام متتابعات ليست بحجة في الاحكام نص عليه جماعة - وقال - الامام انه ظاهر مذهب الشافعي. وذهب أبو حنيفة الى انها حجة وبني عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وجزم النووي بما قاله الامام وذلك خلاف مذهب الشافعي وجمهور أصحابه فأنها حجة على ما هو المنصوص في كلامهم والذي وقع للامام ومقلديه مستنده عدم ايجاب التتابع في كفارة اليمين مع قراءة ابن مسعود وهو صنيع عجيب فأن عدم الايجاب يجوز أن يكون لعدم ثبوت ذلك عند الشافعي أو لقيام معارض - فائدة - قال ابن بطال لا نعلم أحداً قال بوجوب القراءة على ترتيب السور لا داخل الصلاة ولا خارجها.

وأما ما جاء عن السلف من النهي عن قراءة القرآن منكوساً فالمراد به أن يقرأ آخر السورة الى أولها. وكان جماعة يصنعون ذلك في القصيدة من الشعر

---

(١) قوله - واعلم ان الامام الاسنوي الخ أقول المشهور من مذهب الشافعي رضي الله عنه ان القراءة الشاذة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة أيام متتابعات ليست بحجة في الاحكام والمشهور من مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أنها حجة فيها وقد أنكر المصنف هنا أن يكون ذلك قول الشافعي ووهم من نقله عنه من الأئمة ولم يذكر لكلامه مستنداً ولا نقل عن أحد من الشافعية ما يؤيد قوله والمذكور في كتب الشافعية مثل ما ذكره الأسنوي. نعم إن عدم ايجاب الشافعي التابع في كفارة اليمين برواية ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لا يدل على انه لا يقول بعدم حجة القراءة الشاذة لاحتمال أن يكون هناك مانع أو لعدم ثبوت الرواية عنده كما يقول المصنف لكن مجرد احتمال قيام المانع أو عدم ثبوت الرواية لا يكفي في رد ما اشتهر عنه ثم ان معنى قولهم ان القراءة الشاذة حجة عند أبي حنيفة ليس... حجة قرآنية كما يتبادر الى بعض الافهام فان القرآن هو الكتاب المنزل على محمد ﷺ المنقول الينا نقلاً متواتراً بلا شبهة اجماعا من جميع علماء المذاهب ولا يتصور في العقل ان أبا حنيفة أو غيره يخالف ذلك بل المعنى فيه ان القراءة الشاذة حجة من حيث انها وان لم تكن قرآناً فهي قول الصحابي وقول الصحابي حجة عنده لأن الصحابي لم يقله الا بتوفيق من النبي ﷺ فينزل منزلة خبر الآحاد. واذا تأملت ما ذكرناه علمت ان مذهب الشافعي وأبي حنيفة سواء في أن القراءة الشاذة ليست بحجة. نعم انما وقع الاختلاف بينهما في التتابع من قبل الاختلاف في قول الصحابي فأبو حنيفة يقول قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه حجة منزلة منزلة خبر الآحاد فيصلح مقيداً لعمومات النصوص والشافعي يرى ان قول الصحابي اجتهاد منه فلا يصلح لذلك.

مبالغة في حفظها فمنع السلف ذلك في القرآن وهو حرام كذا ذكره الشيخ ابن حجر في باب تأليف القرآن في شرح البخاري - فائدة - قد قرىء انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الهاء ونصب الهمزة. وقد راج على أكثر المفسرين ونسب هذه القراءة الخزاعي الى أبي حنيفة وتكلف توجيهها وان أبا حنيفة لبرىء منها كذا في النشر - أقول - (١)يمكن توجيه هذه القراءة من حيث الدراية باعتبار ان تحمل الخشية على الغاية أي التعظيم ونحوه كما هو الشائع (٢)في حمل أمثاله من الرحمة والغضب في حقه تعالى على الغايات - فائدة - ذكر القراء ان الوقف على قولهم في مثل قوله تعالى ﴿فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ واجب. وقال أهل العربية ليس في القرآن وقف واجب كذا في مغنى اللبيب ويوافقه كلام الفقهاء - فائدة - يستحب أن يقوم

---

(١) قوله - من حيث الدراية أقول انما قيد بذلك لأن ذلك لم ينقل نقلاً صحيحاً تثبت به القرآنية وان أمكن ان يلتمس له معنى صحيح لا يأباه الشارع وحاصل التوجيه ان الخشية وان لم يصح إضافتها الى الباري جل شأنه باعتبار المبدأ الا أنه يصلح من حيث الغاية فأن الخشية تستلزم تعظيم من يخشي منه وتوقيره فيصح اطلاقها وارادته فكأنه قال في الآية انما يعظم الله من عباده العلماء فأن قيل الخشية لا تستلزم التعظيم لا عقلاً ولا عرفاً أما عقلاً فظاهر وأما عرفاً فلأن الخشية قد تكون من توقع شر يقع من المخشي منه وهذه لا تستلزم التعظيم بل ضده وبدون ذلك لا يصح التجوز يجاب بأن القرينة ههنا معينة للخشية التي تستلزم التعظيم - وبعد هذا فكل كلام يقال في هذا الشأن مع عدم صحة الرواية عبث.

(٢) قوله - كما هو الشائع في حمل أمثاله الخ أقول اعلم انهم فسروا الرحمة بأنها رقة في القلب تقتضي التفضيل والاحسان وفسروا الغضب بهيجان الدم من لحوق مكروه أو نحو ذلك ولما رأوا أن ذلك محال في حقه تعالى مع ورود القرآن والسنة الصحيحة باضافتهما اليه تعالى عمدوا الى تأويل ذلك عملاً بالقاعدة المشهورة عندهم من أن العقل والنقل اذا تعارضا رجح العقل وتؤول النقل حتى يرجع اليه فقالوا المراد من الرحمة التفضيل لأنه لازم رقة القلب والمراد من الغضب الانتقام لأنه لازم هيجان الدم مجازاً مرسلاً علاقته اللزوم وزعموا ان اطلاق الرحمة عليه جل شأنه مجاز وعلى مخلوقاته حقيقة ولو أنهم فسروا الرحمة بانها صفة تقتضي التفضيل لم يقعوا في مثل هذه التعسفات فأن زعموا أن اللغة على خلاف ذلك فقد ابطلوا ويا ليت شعري لم يقولوا مثل ذلك في العلم والارادة والعلم حضور صورة المعلوم في نفس العالم والارادة ميل النفس ولم قالوا العلم صفة تنكشف بها المعلومات والارادة صفة تخصص الشيء ببعض ما يجوز عليه ولم يقولوا في الرحمة والغضب كذلك - وقد نقل عن الشيخ ابراهيم الكردي من كبار الشافعية ان القول بأن اطلاق الرحمة عليه تعالى من باب المجاز كفر واری انه مع شناعته لا ينتهي بصاحبه الى حد الكفر فأن قائل ذلك اساء من حيث اراد الاحسان وبني قوله على شيء ظنه علماً وهو من أحط الاوهام.

للمصحف اذا قدم به اليه كذا ذكره الامام في التبيان لكن نقل في العجالة (١)شرح المنهاج عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام القيام للمصحف بدعة لم يعهد في الصدر الأول - فائدة - في المصحف الضم والكسر لغتان مشهورتان. وحكي في الفتح كذا في التبيان وقال في الصحاح قد استثقلت العرب الضمة في حروف فكسروا ميمها وأصلها الضم من ذلك مصحف لأنه مأخوذ من أصحف أي جمعت فيها الصحف - فائدة - آمين معناه اللهم استجب وقيل كذلك فليكن وقيل هو طابع الله على عباده يرفع به عنهم الآفات وقيل درجة في الجنة يستحقها قائلها وقيل اسم من أسماء الله. وأنكر المحققون والجماهير هذا وقيل اسم عبراني الى غير ذلك من الوجوه كذا ذكره الامام النووي - ونقل - الشيخ ابن العراقي عن بعضهم انه اسم قبيل من الملائكة وفيه لغات الافصح المد وتخفيف الميم الثانية القصر وهما لغتان مشهورتان والثالثة الامالة مع المد حكاها الواحدي عن حمزة والكسائي. وقيل بتشديد الميم والمد ومعناها قاصدين نحوك وأنت أكرم أن تخيب قاصداً حكاها الواحدي وقد عدها أكثر أهل اللغة في لحن العوام وقال جماعة من العلماء انها تبطل الصلاة كذا في التبيان. واختار صاحب الانوار انها تبطل الصلاة وكأن وجه ذلك ان ذكر لفظٍ لارادة معنى لا يفهم منه يبطلها ولا شك أن قصد المصلي بهذا اللفظ استجب لا قاصدين كما هو معناه في اللغة. لكن ذكر الشيخ ابن حجر في مقدمة شرح البخاري ويجوز تشديدها أي الميم وأنكره الأكثر وقال الشيخ ابن العراقي في آمين المد والقصر مع تخفيف الميم وأشهرهما المد وقيل تشديد الميم مع القصر وهي لغة ضعيفة. قال الجوهري تشديد الميم خطأ وذكر في العجالة والامالة والتشديد لغة أيضاً - وقال - في خزانة الفتاوي في الفقه الحنفي وآمين بغير مد وتشديد اختيار الادباء وبالمد دون التشديد اختيار الفقهاء. وذكر في تفسير التيسير وفي اعراب آمين أوجه أصحها الفتح وهي القراءة الظاهرة فأنه مبني ويفتح المبني عند الاضطرار لأنه أخف وقد يسكن للوقف وقد يكسر وقد ذكر فيه الرفع أيضاً على النداء على قول من جعله

(١) قوله لكن نقل في العجالة الخ استدراكه بلكن يفيد ان بين العبارتين مغايرة وليس كذلك فليس كل أمر لم يعهد في الصدر الاول يكون مذموماً نعم انه لا يكون من الدين وصاحب القول انما ادعى انه محمود حسن ولم يذكر انه من الدين وهو كما قال.

إسماً من أسماء الله تعالى وقد يقال على تقدير فتحه انه نداء ندبة وأصله يا أميناه فحذفت الهاء والالف تخفيفاً وبقيت النون على الفتحة - فائدة - السورة الطائفة من القرآن المترجمة أي المسماة باسم خاص كسورة الفاتحة وسورة البقرة وبه يقع الاحتراز عن عدة آيات من سورة كالعشر والحزب ولا يرد مثل آية الكرسي لانه مجرد اضافة لا تسمية وتلقيب - أقول - الفرق، بين الاطلاقين محل بحث هذا اختيار المولى الرازي في شرح الكشاف ان السورة طائفة من القرآن مسماة باسم قد يقع على ثلاث آيات والآية طائفة منه مسماة باسم قد يقع على ستة أحرف ووجه التسمية ان السورة في اللغة عبارة عن المنزلة والآية في اللغة العلامة والجماعة والرسالة ثم المناسبة ظاهرة - فائدة - المثاني من القرآن ما كان أقل من المائتين كذا في الصحاح وبديع المطول. فأن قيل ما وجهه. قلنا ذكر في النهاية الجزرية المثاني السورة التي تقصر عن المائتين وتزيد على المفصل كان المائتين جعلت مبادي والتي تليها مثاني يعني اعتبر السلسة باعتبار عدد الآيات على طريقة التنزل فجعلت السورة التي عددها مائتا آية أو أكثر مبادي والتي تليها مثاني والمفصل آخراً.

﴿العقد الثاني في جواهر علم الحديث﴾

- فائدة - ذكر الامام البخاري في باب كيف يقبض العلم كتب عمر بن عبد العزيز الى أبي بكر بن حزم انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه فأني خفت درس العلم - قال - الشيخ ابن حجر يستفاد منه ابتداء تدوين الحديث النبوي. وكانوا قبل ذلك يعتمدون على الحفظ فلما خاف عمر بن عبد العزيز وكان على رأس المائة الاولى من ذهاب العلم رأى ان في تدوينه ضبطا له وابقاء - وقال - البخاري في باب كتابة العلم يقول أي أبو هريرة ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني الا ما كان من عبد الله بن عمر فأنه كان يكتب ولا أكتب - وقال - الشيخ الجزري في شرح المصابيح ان عبد الله بن عمر استأذن النبي ﷺ ان يكتب حديثه فأذن - وقال - الشيخ ابن حجر كره جماعة من الصحابة والتابعين كتابة الحديث واستحبوا ان يأخذوا عنهم حفظاً كما أخذوا فلما قصرت الهمم وخشى الأئمة ضياع العلم دونوه - وأول - من دون الحديث ابن شهاب الزهري على رأس المائة بأمر عمر بن عبد العزيز ثم كثر التدوين ثم التصنيف. وذكر الشيخ في مقدمة الشرح لم تكن الآثار مدونة في الجوامع ولا مرتبة في عصر الصحابة وكبار التابعين لأنه وقع النهي أولا عن ذلك خشية ان يختلط ذلك بالقرآن وتبينهم سعة حفظهم مع ان أكثرهم لا يعرفون الكتابة ثم حدث في أواخر عصر التابعين التدوين - وأول - من جمع ذلك الربيع بن صبيح وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما وكانوا يصنعون كل باب على حدة الى أن قام أهل الطبقة.الثالثة فدونوا الاحكام. وصنف الامام مالك الموطأ ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوي التابعين. وصنف أبو محمد عبد الملك بن عبد العزيز جريج وغيره مثل الثوري على منواله سواء الى أن رأى بعض الأمة أن يفرد حديث النبي ﷺ على رأس المائتين وصنف عبد الله بن موسى العبسي الكوفي مسنداً وصنف غيره أيضاً مسانيد ومنهم من صنف على الابواب والمسانيد كأبي بكر بن شيبة فلما رأى البخاري ان هذه التصانيف لا تخلو عن ضعيف تحركت همته لجمع الحديث الصحيح الذي لا يرتاب فيه أمين وقوي عزمه في ذلك باشارة أمير المؤمنين في الحديث والفقه اسحق ابن

ابراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه فليتأمل وليوفق بين هذه الاقوال والروايات - واعلم - ان أول من صنف في لغة الحديث وجمع فيها أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي لكن في أوراق، مختصرة واستمرت الحال على منواله للمصنفين الى زمن أبي عبيد القاسم ابن سلام وذلك بعد المائتين فجمع كتابه المشهور في غريب الحديث والآثار صرح به في أول نهاية الجزرية - وأول - من الف في اصطلاح أهل الحديث القاضي أبو محمد الرامهرمزي لكنه لم يستوعبه والحاكم النيسابوري لكنه لم يهذب ولم يرتب. ثم أجاد في التصنيف الخطيب - فائدة - أورد البخاري في كتاب المغازي في صلح الحديبية فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب هذا ما قضى عليه محمد ابن عبد الله. قال الشيخ هنا تمسك بظاهر هذه الرواية أبو الوليد الباجي فادعى انه ﷺ كتب بيده بعد أن لم يكن يحسن أن يكتب فشنع عليه بعض علماء الاندلس في زمانه ورموه بالزندقة لمخالفته القرآن فجمع أمير البلد العلماء فقال القاضي هذا لا يخالف القرآن بل يؤخذ من مفهومه لأنه قيد النفي بما قبل ورود القرآن حيث قال تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون﴾ فبعد أن تحققت امنيته وتقررت بذلك معجزته وأمن الارتياب في ذلك لا مانع من أن يعرف الكتابة بعد ذلك من غير تعليم فيكون معجزة أخرى وقد اتبع الباجي جماعة واستدلوا بأحاديث دالة على كتابته وآثار تدل على معرفته حروف الخط. وأجاب الجمهور بضعف هذه الاحاديث بأن القصة في الحديبية واحدة والكاتب فيها علي رضي الله عنه فقوله فكتب فيه حذف تقديره فمحاها فأعادها علي فكتبها أو يحمل كتب (١)على معنى أمر بالكتابة وهو كثير وعلى تقدير عدم الحمل لا يلزم في ذلك أن

---

(١) قوله كتب بمعنى أمر بالكتابة الخ أقول كلا التقديرين ضعيف وبعيد أما الاول فلأنه تقدير شيء في الكلام من غير دليل يدل عليه ولأنه نسب اليه الكتابة ولم ينسب اليه المحو وبينهما بون بعيد وأما الثاني فلأن نسبة الفعل الى من أمر به وإن كان كثيراً شائعاً كما يقال ضرب الامير اللص وبني البلد أي أمر بهذا وهذا لكن هذا انما يصح ان لم يكن هناك ما يمنع هذا التجوز ويعين إرادة الفعل نفسه دون الامر به كما اذا قيل أخذ الامير السوط وضرب اللص فهنا لا تصح إرادة الأمر بالضرب بل يتعين أن يكون الضارب هو الامير نفسه بقرينة أخذ السوط. وهنا يذكر في صدر الحديث فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب فيتعين به

يصير عالماً بالكتابة فأن كثيراً ممن لا يحسن الكتابة يعرف صورة بعض الكلمات ويحسن وضعها بيده خصوصاً الأسماء ويحتمل أن يكون ذلك معجزة كما اختاره ابن الجوزي ويعقوب السهيلي ورد بأنه لو جاز أن يصير يكتب في الآخر لعادت الشبهة بأنه كان يحسن يكتب لكنه كان يكتم ذلك فالحق ان معنى كتب أمر بالكتابة انتهى كلامه - وفي - دعوى (١)أن كتابة إسمه الشريف فقط على هذه الصورة يستلزم مناقضة المعجزة ويثبت كونه غير أمي نظر كثير وجعل الشيخ في باب كتابة

ان يكون هو الكاتب نفسه لأنه أمر بذلك وفوق هذا فهنا قرينة تدل على أنه عليه السلام كتب بنفسه لا أمر بالكتابة وذلك قوله في صدر الحديث أيضاً وليس يحسن يكتب فلو لم يكن هو الكاتب نفسه لم يكن لذكر هذه الجملة معنى أصلاً فأن ذلك معلوم من حاله عليه الصلاة والسلام - وعلى هذا يتعين المصير في الجواب الى ما ذكره آخراً وهو انه لا يلزم من كتابته اسمه الشريف كونه عالماً بالكتابة الى آخر ما قاله والحق انه ليس فيما تمسك به الباجي ومتابعوه على رأيه ما يصح التمسك به فأنه قد ثبت انه ﷺ لم يكن يحسن الكتابة قبل البعثة ثبوتاً قطعياً فثبوت كتابته نعد ذلك اسمه الشريف أو جملة من الجمل لا يدل على انه صار يعرف الكتابة وانما يدل على انه تعلم كتابة اسمه أو هذه الجملة وإثبات الزائد يحتاج الى برهان آخر وليس فيما ذكره شيء يدل على هذا الزائد - ولو سلمنا له ان النفي في قوله تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك﴾ مقيد بما قبل ورود القرآن فليس ذلك ينفعه في أصل مطلوبه ولا يزال محتاجاً الى برهان جديد على معرفة الكتابة بعد ورود القرآن نعم إن ذلك شبهة تدفع عنه الكفر والله أعلم.

(١) قوله في دعوى ان كتابة اسمه الشريف الخ اقول وجه النظر ان ابن الجوزي والسهيلي يقولان ان النبي ﷺ لم يكن يحسن الكتابة فكتابته هذه الجملة معجزة له فقول ابن حجر إنه لو جاز ان يصير يكتب في الآخر لعادت الشبهة ان كان يريد به ان يصير يحسن كتابة كل شيء فنعم لكن هذا لم يقله ابن الجوزي والسهيلي وانما هو مذهب الباجي ولا تعود منه الشبهة - على ان كونه امياً ليس معجزة له عليه الصلاة والسلام ولا مما يتوقف صدقه في رسالته عليه وما جاء به من الخوارق كاف لمن هداه الله في الدلالة على صدقه فيما يبلغه عن ربه وإنما نفى الله عنه عليه الصلاة والسلام معرفة القراءة والكتابة لأنه لما جاء في القرآن الكريم ذكر قصص من تقدم من الأمم وأخبارهم مع رسلهم زعم بعض المشركين أن النبي ﷺ أخذ ذلك من كتب أهل الكتابين فنفى الله ذلك عنه بقوله ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون﴾ فعلى فرض انه عليه الصلاة والسلام صار يحسن الكتابة والقراءة بعد ان لم يكن يحسنهما اما بتعلم أو بالهام لا يلزم منه القدح في رسالته لأنها لم تتوقف على كونه امياً ولا ذلك احدى معجزاته وفي القرآن معجزات أخر غير ما فيه من الاخبار بالمغيبات فلا يتوقف تصديقه على ثبوت كونه امياً ووصف الله له بذلك لا يلزم منه ان يبقى هذا الوصف ملازماً له الى آخر عمره ويكفي في ذلك ثبوت الوصف له حين الاخبار عنه والله أعلم.

العلم كتب النبي ﷺ بمعنى أمر بالكتابة ثم جوز أن يكون على ظاهره بلا تأويل وتردد المولى الكرماني في تلك المسئلة في باب ما يذكر في المناولة من كتاب العلم وبنى الكلام على معنى الأمي من لا يحسن الكتابة أو لا يعرفها لكن ذكر في الصحاح هو لا يحسن الشيء أي يعلمه - أقول - ذكر الفقهاء الشافعية في أول كتاب النكاح من خصائصه (١)انه حرم عليه الخط فيما ذكر في بعض كتب السير الأصح وقوع الكتابة منه ﷺ في الحديبية غير صحيح - فائدة - ومما عد من المحرمات في حقه ﷺ الشعر أيضاً وانما يتجه القول بتحريمه ممن يقول انه ﷺ كان يحسنه وقد اختلفت فيه والأصح انه كان لا يحسنه - قلت - ولا يمتنع تحريمه وان كان لا يحسنه والمراد تحريم التوصل اليه كذا ذكر في الروضة واستحسنه صاحب المهمات - وقال - صاحب التهذيب والأصح انه كان لا يحسنه ولكن كان يميز بين جيد الشعر ورديئه .وذكر في تفسير القاضي في قوله تعالى وما ينبغي له وما يصح له الشعر ولا يتأتى له ان أراد قرضه على ما اختبرتم طبعه نحواً من أربعين سنة - وقوله -

أنا النبي لا كذب ★ أنا ابن عبد المطلب

وقوله

هل أنت الا أصبع دميت ★ وفي سبيل الله مالقيت

اتفاقي من غير تكلف وقد منه الى ذلك وقد يقع مثله كثيراً في تضاعيف المنثورات على ان الخليل ما عد المشطور من الرجز شعراً. وقد روى انه حرك الياء وكسر التاء الاولى بلا إشباع وسكن الثانية - ونقل - عن الخليل كان الشعر أحب الى رسول الله ﷺ من كثير من الكلام ولكن لا يتأتى له - وقال - في الوسيط وما ينبغي الشعر أي.ما يتسهل له ذلك وما كان يتزين له بيت شعر حتى اذا تمثل ببيت من الشعر جرى على لسانه متكسراً. وذكر في تفسير الامام ابن كثير ما الشعر في طبعه فلا يحسنه ولا يحبه ولا تقتضيه جبلته. ولهذا ورد انه كان ﷺ

---

(٢) قوله من خصائصه انه حرم عليه الخط اقول هذا التحريم ليس له مستند من كتاب منزل ولا سنة ثابتة ووصف الله تعالى له بأنه لا يعرف الكتابة لا يلزم في صدقه استمرار هذا الوصف كما سبق قريباً.

لا يحفظ بيتاً على وزن منتظم بل ان أنشده زحفه أو لا يتمه - وروي - انه تمثل بشعر فجعل أوله آخره وآخره أوله فقال له أبو بكر ليس هكذا فقال النبي ﷺ أني والله لست بشاعر وما ينبغي لي. وقد كانت سجيته تأبى صناعة الشعر طبعاً وشرعاً كما رواه أبو داود وذكر الشيخ ابن حجر قال بعض الكفار ان النبي ﷺ شاعر فقيل لما في القرآن من الكلمات الموزونة وقيل أرادوا انه كاذب بواسطة ان أكثر الشعر كذب ويؤيد ذلك قوله تعالى ﴿وانهم يقولون ما لا يفعلون﴾ ويرد الاول ان ما وقع اتفاقاً موزوناً من غير قصد لا يسمى شعراً. وجزم الكرماني بإن التاء في قوله

هل أنت إلا أصبع دميت ★ وفي سبيل الله ما لقيت

ساكنة وفيه نظر وزعم غيره انه تعمد السكون ليخرج عن الشعر وفيه انه من ضروب البحر الكامل. وقد اختلف هل قاله النبي ﷺ من نفسه غير قاصد لانشائه فخرج موزونا أو قاله متمثلا به وبه جزم الطبري وغيره بدليل انه أورده بعضهم شعر عبد الله بن رواحة - فائدة - وقع في الحديث في صفة خاتم النبوة انه مثل زر الحجلة وانه شعرات مجتمعات - وقال - الشيخ ابن حجر وردت في صفتها أحاديث متقاربه منها عند مسلم عن جابر كأنه بيضة حمامة. وعن عبد الله نظرت خاتم النبوة جمعاً عليه خيلان. ومنها عند ابن حبان مثل البندقة من اللحم. ومنها عند الترمذي كبضعة ناشزة من اللحم. ومنها عند قاسم بن ثابت مثل السلعة. وأما ما ورد من انه كأثر محجة أو كالشامة السوداء أو الخضراء أو مكتوب فيه محمد رسول الله أو سر فأنت المنصور ونحو ذلك فلم يثبت منها شيء وفي شرح الكرماني الخاتم بكسر التاء فاعل الختم وبالفتح بمعنى الطابع ومعناه الشيء الذي هو دليل على انه لا نبي بعده - قال - القاضي عياض هو أثر شق الملكين - وقال - النووي هذا باطل لان الشق انما كان في صدره - وقال - في النهاية الجزرية تبعاً للصحاح خاتم الكتاب ما يصونه ويمنع الناظرين عما فيه وتفتح تاؤه وتكسر لغتان ثم انهم اختلفوا في تفسير زر الحجلة فقال الجمهور ان الحجلة بالحاء والجيم واحدة حجال العروس وهي بيت كالقبة والزر واحد الازرار التي تشد على ثياب الحجال.

واعترض بان المناسبة بين المشبه والمشبه به ههنا قاصرة وبأن ذلك التفسير لا يلائم بعض الاحاديث المذكورة في وصف خاتم النبوة وأجيب عن الاول بأنه لا يجب في التشبيه الموافقة من كل الوجوه فيكتفي في الشبه بكونه نابتاً في الجسد. وقيل المراد بزر الحجلة بيضة الفتخة أي الطائر المعروف بالفارسية كبك واعترض عليه بان الزر بمعنى البيضة لم يوجد في كلام العرب. وقد روى رز الحجلة بتقديم الراء المهملة على الزاي المعجمة على ما في شرح البخاري للشيخ من قولهم رزت الجرادة اذا أدخلت ذنبها في الارض فألقت البيضة. وزعم صاحب الازهار ان الرواية غير واقعة - أقول - وبالجملة يجب أن يكون في الخاتم خصوصية لم توجد لغيره ﷺ حتى يظهر كونه علما من أعلام النبوة مذكوراً في الكتب السابقة على ما في كتب الحديث لكنه لم أجد ايضاح ذلك وتبيينه في الكتب - فائدة - اذا صلي على النبي ﷺ فليجمع بين الصلاة والتسليم ولا يقتصر على أحدهما كذا ذكر الامام النووي ثم اعترض عليه الامام نفسه في شرح مسلم بأن الصلاة الواقعة في آخر التشهد مجردة عن التسليم فأجاب بأن التسليم وقع في أول التشهد - أقول - أنت خبير بأنه بعيد وأيضاً لم يقع التسليم أصلا في الطريق المروية في بيان أكمل الصلوات - قال - الشيخ الجزري لا زال المؤلفون قديماً وحديثاً يأتون بالصلاة وحدها ولا نعلم احداً انكره عليهم وان كنا لا نشك أن الاولى الجمع - ونقل - عن الشيخ ابن دقيق العيد ان اشتراط الجمع عند رواية الحديث. قيل سلموا في قوله تعالى وسلموا تسليماً بمعنى الانقياد - فائدة - في الحديث الصحيح ومن رآني في المنام فقد رآني فأن الشيطان لا يتمثل في صورتي. ثان قلت قد اتحد الشرط والجزاء فما وجهه - قلت - هو في معنى الاخبار أي فاخبره بأن رؤيته كذا أو نقول الاتحاد على المبالغة أي من رآني فقد رأى حقيقتي على كمالها - واعلم - أن الحق تعالى كما حفظ نبيه ﷺ من تمكن الشيطان منه والقاء الوسوسة اليه فكذلك حفظه من أن يتمكنّ الشيطان من تمثله بصورته عند شخص وأن يخيل له صورته الشريفة سواء كان ذلك الشخص في حالة اليقظة أو النوم وذلك لكمال التضاد بين النبي ﷺ وبين الشيطان فإن الأول المظهر التام لاسم الهادي ونحوه والثاني مظهر المضل ومثله. ومن رأى النبي ﷺ في اليقظة أو النوم لم ير الا مثالا لحقيقة روحه

المقدسة التي هي محل النبوة والهداية الا أن الآلة التي يتأدى بها وجه المعنى عند نفس الرائي قد تكون حقيقة كالبدن الجسمي في اليقظة. وقد تكون مثالا خيالياً كالصورة النومية فكما لا تصرف للشيطان في أداء هذه الحقيقة المقدسة المادية في اليقظة فكذا في حالة النوم تبعاً. ثم في عالم المثال تتحد الارواح في مظاهرها المثالية المشار اليها بقوله تعالى ﴿فتمثل لها بشراً سوياً﴾ وبقوله ﷺ وأحياناً يتمثل لي الملك وبقوله عليه الصلاة والسلام مثلت لي الجنة والنار آنفاً في عرض هذا الحائط الا أن الفقهاء والمحدثين لم يعتمدوا على الأوامر والنواهي والأحاديث المسموعة عنه ﷺ في النوم لعدم ضبط الرائي كما اذا حضر صبي غير مميز في اليقظة مجلسه الشريف - لكن (١)الصوفية وأرباب المكاشفات والرياضات اذا خلصوا من الكدورات الجسمانية وتخلقوا بأخلاق الملكية ثم رأوا النبي ﷺ في صورة شبيهة بصورته الثابتة حليتها بالنقل الصحيح اعتمدوا على ما سمعوا في النوم وجعلوه

---

(١) قوله لكن الصوفية وأربان المكاشفات الخ أقول اعلم أن النبي ﷺ وغيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين انما جعلهم الله سفراء بينه وبين خلقه في تبليغ أحكامه فيهم اليهم فاذا ماتوا عليهم السلام خرجوا عن أن يكونوا كذلك فمن رأى النبي ﷺ في النوم وأمره بشيء أو نهاه عن شيء فلا يخلو ذلك المأمور به أو المنهي عنه إما أن يكون من باب الدنيا أو من باب الدين فأن كان الاول صح للرائي أن يقبله ويتمسك به على سبيل التبرك وان كان من باب الدين فلا يخلو إما ان يكون ذلك الامر أو النهي موافقاً لما ثبت عنه ﷺ وقت التشريع أو مخالفاً فأن كان موافقاً فهو الدين ودليله أمره به أو نهيه عنه عليه السلام حال حياته لا أمره به أو نهيه عنه بعد وفاته وانما يقع ذلك موقع التقرير والتأكيد لما ثبت عنه حال حياته وان كان مخالفاً لما ثبت عنه عليه السلام فلا يتمسك به ولا يصح التعويل عليه سواء كان الرائي من الصوفية أو غيرهم لأن باب التشريع قد سد بموته عليه السلام فلا يقبل من أحد قول على خلاف ما استقر عليه الامر وقامت عليه الحجة ومن زعم أنه رأى النبي ﷺ في النوم فأمره بشيء قد نهى عنه حال حياته أو نهاه عن شيء قد أمر به فهو كاذب على رسول الله ﷺ مفتر عليه والله ورسوله بريئان مما افتراه هذا الفاسق على رسوله عليه السلام - ومن هذا تعلم أن الناس في رؤية النبي ﷺ في النوم سواء وان الصوفية لا يفضلون غيرهم بمثقال ذرة في هذا الباب ومن قال غير ذلك فأما عن فكر رديء أو قصد سيء - على أنه لو فرض ان يكون حكم التشريع لم ينقطع بموته عليه السلام وأنه يأمر وينهي بعد موته كما كان يفعل ذلك حال حياته فالله أكبر ودينه أطهر من ان نصدق فيه واحداً يزعم انه رآه في المنام كائناً من كان ومن طابت نفسه بقبول الدين المتين من هذا الطريق فليس هو من أهل التكليف والله المسئول أن يوفقنا لسلوك طريقه المستقيم حتى نلقاه عليه انه خير موفق ومعين.

بمنزلة النص لكمال صفاتهم وضبطهم اذا حصل لهم حالة وجدانية يقينية لا يماثلها حال غيرهم. ثم إن المحدثين اختلفوا في أن تلك الرؤية مخصوصة بما اذا كانت على صورته الواقعية الخارجية أو لا الاكثر منهم على أنه غير مشروط فأن قيل عظمة الحق سبحانه أتم من عظمة كل عظيم مع أن اللعين قد تراءى لكثيرين وخاطبهم بأنه الحق طلباً لا ضلالهم. وقد أضل جماعة بمثل هذا - قلنا - الفرق أن كل أحد يعلم أن الحق ليس له صورة معينة توجب الاشتباه بخلاف النبي ﷺ فانه ذا صورة معينة معلومة مشهورة مع أن من مقتضى حكمة سعة الحق انه يضل من يشاء ويهدي من يشاء. وأما النبي ﷺ فمقيد بصحة الهداية وظاهر بصورتها - فائدة - المشهور أن النبي ﷺ رغب في زينب زوجة زيد فحرمت عليه ففي القصة امتحان إيمان زيد بتكليفه النزول عن أهله وامتحان النبي ﷺ وإبتلاؤه ببلية البشرية ولذلك قال الله تعالى ﴿وتخفى في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾. لكن قال الشيخ ابن حجر والمعتمد ان الذي كان يخفيه النبي ﷺ هو إخبار الله تعالى إياه انها ستصير زوجته لا محبة طلاق زيد ونكاحها والحامل على إخفاء الاخبار خشية أن يقول الناس تزوج بزوجة إبنه وأراد الله إبطال ما كان أهل الجاهلية عليه من أحكام التبني بأبلغ وجه وهو تزوج امرأة الذي يدعى إبناً وبالجملة حاشا منصب النبوة عن ذلك خصوصاً عن إمام المتقين وأعظم الزاهدين سيما في زينب بنت عمته وقد شاهدها قبل الحجاب مراراً كثيرة - فائدة - ذكر كثير من الفقهاء والمحدثين أن الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون ويحجون - أقول - فيه نظر اما اولا فلان الشافعية استدلوا على انه لا يصلي على قبر النبي ﷺ بما روى انه قال ﷺ أنا أكرم على ربي من أن يتركني في قبري بعد ثلاث. وأما ثانياً فلما روى بالاسناد الصحيح في الأذكار انه قال ﷺ ما من أحد يسلم عليّ الا رد الله روحي عليّ حتى أرد عليه السلام مع أن الحج في القبر غير ظاهر اللهم الا أن يقال الحياة في القبور لا تستلزم كون الحج فيها أيضاً - فائدة - ذكروا من الخواص انه لا يجوز الاحتلام في الاصح على الانبياء. لكنه ذكر في ميزان الاعتدال من مناكير داود بن الحصين ما احتلم نبي قط وإنما الاحتلام

بعبث من الشيطان - فائدة - ذكر الشيخ ابن حجر.أن خديجة (١)أفضل من عائشة وغيرها من النساء في الأرجح - وقال - الشيخ البلقيني الشافعي (٢)إن فاطمة أفضل من خديجة أيضاً وأيده بالاحاديث الصحيحة - فائدة - ورد في الحديث من قرأ اذا زلزلت كانت له كعدل نصف القرآن. ومن قرأ قل ايها الكافرون كانت له كعدل ربع القرآن. ومن قرأ قل هو الله أحد كانت له كعدل ثلث القرآن العدل (٣) بالفتح والكسر بمعنى النصف ثم انه حمل بعض المحدثين الاحاديث على ظواهرها فقال.لان المقصود من القرآن بيان المبدأ والمعاد فاذا زلزلت نصفه وتفصيل مقاصد القرآن تقرير التوحيد والنبوة وبيان المعاش والمعاد. وقل ياأيها الكافرون محتوية على الربع الاول لان البراءة عن الشرك اثبات التوحيد والمقصد الأصلي منه توحيد الذات وإثبات الصفات الذاتية والنعوت الفعلية. فسورة الاخلاص ثلث منه وقيل في توجيه الأخير إن القرآن الاحكام والاخبار والتوحيد فكأنه جعل النبوة مندرجة في التوحيد ولكل حديث توجيهات اخر بناء على الحمل على الظاهر - اقول - وبالجملة يرد انه وقع في الحديث الصحيح ان رجلا سمع رجلا يقرأ قل هو الله احد يرددها فلما اصبح جاء الى رسول الله ﷺ

---

(١) قوله - أن خديجة أفضل من عائشة الخ اقول في السنة الصريحة ما يخالف ما ذهب اليه الشيخ فقد روى أنس بن مالك أنه قيل يا رسول الله من أحب الناس اليك قال عائشة قال فمن الرجال قال أبوها وروي هذا من طريق عمرو بن العاص والنبي ﷺ لا ينطق عن الهوى فلولا ان الله أوحى بذلك اليه لم يقع ذلك منه وهذا يدل على ان عائشة رضي الله عنها افضل النساء.

(٢) قوله وقال البلقيني ان فاطمة الخ اقول الذي تشهد له الادلة من القرآن والسنة ان نساء النبي ﷺ افضل النساء جملة حاشا اللواتي خصهن الله تعالى بالايحاء كأم اسحق وام موسى وام عيسى قال الله تعالى ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقيتن﴾ فهذا ظاهر في انهن افضل من غيرهن ولا يعرضه قوله عليه الصلاة والسلام خير نسائها فاطمة بنت محمد فأنه عليه السلام لم يقل خير النساء فاطمة وانما قال خير نسائها فخص ولم يعم والله تعالى في تفضيل نساء نبيه على غيرهن من النساء عم ولم يخص فلا يجوز ان يستثنى منه الا من استثناه نص ظاهر فصح انه عليه السلام إنما فضل فاطمة على نساء المؤمنين بعد نسائه فاتفقت الآية مع الحديث.

(٣) قوله العدل بالفتح والكسر بمعنى النصف أقول الذي في القاموس العدل بالفتح والكسر النظير والمثل.

فذكر له ذلك يتقالّها أي يعتقد انها قليلة فقال رسول الله ﷺ والذي نفسي بيده انها لتعدل ثلث القرآن - وروي - أيضاً انه قال ﷺ ايعجز احدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن قالوا وكيف نقرأ ثلث القرآن قال قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن. ولذا حمل بعضهم الحديث على المعادلة في الثواب لا غير. فيرد انه روى الترمذي من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها وقال انه حديث حسن صحيح فالتوفيق بأن قراءة سورة الاخلاص توجب ثلث الثواب باعتبار أداء المعنى من غير اعتبار النظم. ألا ترى أن التوحيد بأي لفظ كان يوجب ثواباً فلا ينافي أن يكون أداؤه بحسب نظم القرآن موجباً لثواب أعظم من الأول بكثير ثم دفع ما يظن من افضلية اذا زلزلت من سورة الاخلاص بجعل اذا زلزلت نصفاً نظراً الى الثواب المتعلق بالمبدأ والمعاد وجعل سورة الاخلاص ثلثاً باعتبار قسمة أخرى من التوحيد والصفات الذاتية والفعلية وغير ذلك - فائدة - في الحديث أن رجلا قال يا نبيء الله فقال ﷺ لا تنبر إسمي فانما أنا نبي الله في الصحاح نبرت الشيء أي رفعته. ومنه سمي المنبرو قريش لا تنبر أي لا تهمز - اعلم - أنه قال في المفصل فان كانت الهمزة متحركة وما قبلها ساكن من ياء أو واو مدتين زائدتين أو ياء التصغير قلبت اليه وأدغم فيها وقد التزم ذلك في النبي والبرية وقد ذكر في الايضاح هذا قول من يقول ان بناء النبي من النباء والبرية من برأ الله الخلق وأما من يرى أن النبي من النبوة والبرية من البرا أي التراب فلا مدخل للهمزة ولو سلم فنقول قد ثبت انهم يقولون نبيأ بالهمزة وبريئة ثبوتاً لا يمكن دفعه فأما نبيء فهي قراءة أهل المدينة والبريئة قراءة أهل المدينة وبعض اهل الشام فدعوي الالتزام لترك الهمزة لا يمكن.

وقد ذكر في الشافية ان هذا أكثري لا كلي فكان وجه الحديث ان الجوهري قال يقال نبأت من أرض الى أرض فاراد الاعرابي بقوله ﷺ خرج من مكة الى المدينة فانكر عليه وزاد في النهاية لأنه ليس من لغة قريش - ونقل - الشيخ ابن حجر ذلك عن الامام البخاري أيضاً فللحديث وجه آخر وينبغي أن يعلم أن النبي فعيل من نبأ أي أخبر بمعنى فاعل للمبالغة أو بمعنى مفعول أي أخبر الله تعالى بأمره أو فعيل من النباوة والنبوة الارتفاع أو ما ارتفع من الارض بمعنى

فاعل لا بمعنى مفعول وان ذكر في الصحاح أو فعيل من النبي بمعنى الطريق فأنه طريق الى الحق أو ذات الطريق - فائدة - لم يسم باحمد قبله ﷺ احد ولا في زمنه ولا زمن الصحابة حماية لهذا الأسم الذي بشر به الانبياء - وأول - من سمي احمد في الاسلام احمد بن عمرو ابن تميم والد الخليل العروضي - واما - من سمي بمحمد فذكر ابو القاسم السهيلي انه لا يعرف في العرب من تسمى به قبله الا ثلاثة طمع آباؤهم حين سمعوا به وبقرب زمانه ان يكون ولدا لهم وبلغهم القاضي عياض ستة لا سابع لهم وكل من سمي به لم يدع النبوة ولم يدعها له احد كذا في شرح تقريب الاسانيد للشيخ ابن العراقي المحدث - فائدة - في الفرق بين القرآن والحديث القدسي - قال المولى الكرماني في اول كتاب الصوم القرآن لفظ معجز ونزل بواسطة جبريل عليه السلام. وهذا غير معجز بدون الواسطة ومثله يسمى بالحديث القدسي والالهي والرباني - فان قلت - الاحاديث كلها كذلك كيف وهو لا ينطق عن الهوى - قلت - الفرق بأن القدسي مضاف الى الله تعالى ومروى عنه بخلاف غيره وقد يفرق بأن القدسي ما يتعلق بتبرئة ذاته تعالى وصفاته الجلالية والكمالية - قال - الطيبي القرآن هو اللفظ المنزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ والقدسي اخبار الله معناه بالالهام أو المنام فأخبر النبي ﷺ امته بعبارة نفسه وسائر الاحاديث لم يضفها الى الله ولم يروها عنه - فائدة - في الحديث الصحيح الصوم لي وانا اجزي به اختلفوا في سبب إضافة الصوم اليه تعالى مع استواء العبادات فيها فقيل لأنه لم يعبد به احد غيره تعالى في عصر من الأعصار. ورد الشيخ ابن حجر بأن أهل الجاهلية يعبدون النجوم والهياكل بالصيام. وقيل معناه أن الاستغناء عن الطعام صفة الله تعالى فأنه يطعم ولا يطعم فكأنه يقول الصائم يتقرب الي بأمر هو متعلق بصفة من صفاتي وان كانت صفاته لا يشبهها شيء وأنت خبير بأنه غير متبادر من العبارة بل الظاهر أن الباء بدل من اللام وقيل جميع العبادات يوفي منها مظالم العباد الا الصيام. ورد بأنه ورد الصوم في حديث المقاصة للاعمال بالمظالم يوم القيامة وقيل معناه الصوم عبادة خالصة لا يستولي عليه الرياء والسمعة لأنه عمل سر لا يطلع عليه الخلق بخلاف سائر العبادات لأن الصوم بالنية التي تخفى على الناس بخلاف الباقية

فأنها بالاعمال. وأيد ذلك بحديث الصوم لا رياء فيه قال الله تعالى هو لي وأنا أجزي به لكن اسناده ضعيف وأنت خبير بأن مدار العبادات كلها على النية نعم الاخفاء عن الخلق في الصوم أظهر وأشيع والاولى أن الاضافة للتشريف من هذه الجهة وذكر في متفرقات كتاب الصوم من الذخيرة في الفقه الحنفي قال بعض مشايخنا الرياء لا يدخل في شيء من الفرائض وهذا هو المذهب المستقيم لأن بدخول الرياء لا يفوت أصل الثواب وانما يفوت تضاعف الثواب ثم قوله أنا أجزي به بيان لكثرة الثواب - فان قلت - تقدم الضمير للتخصيص أو للتقوية - قلت - يحتملهما لكن السياق يشعر بالاول أي أنا أجازيه بخلاف سائر العبادات فأن جزاءها قد يفوض الى الملائكة وذكر بعض المحققين في معناه ولقائي جزاؤه وكأن وجه تخريج هذا المعنى من العبارة ان السلطان العظيم الشأن اذا وعد بأنه المجازي في عمل كذا دون غيره فأنه يفوض الى الخدم يفهم منه أن جزاءه أعظم ما عنده ولا شك انه لا أعز ولا أكرم من لقائه تعالى رزقنا الله اياه من لطفه - فائدة - أزواجه ﷺ أمهات المؤمنين في الاحترام وتحريم نكاحهن لا في غير ذلك مما اختلف على الراجح وانما قيل للواحدة منهن أم المؤمنين على التغليب وإلا فلا مانع من أن يقال لها أم المؤمنات على الراجح كذا في أول شرح البخاري للشيخ. لكن الامام محيي السنة قال في تفسير معالم التنزيل ان الراجح انه لا يقال لهن أمهات المؤمنات - فائدة - روى ابو هريرة انه ﷺ قال كل أمرٍ ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وفي رواية بحمد الله. وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية انه أجذم. وفي رواية لا يبدأ فيه بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم وهذا الحديث حسن رواه أبو داود وابن ماجة في سننهما والنسائي في كتابه عمل اليوم والليلة ومعنى أقطع قليل البركة وكذلك أجذم بالجيم والذال المعجمة كذا ذكره الامام النووي في أول شرح مسلم والظاهر أن الاقطع والاجذم بمعنى مقطوع الاتصال الى ما قصد به - ثم - قال في باب كتب النبي ﷺ في حديث الكتاب الى هرقل إن قوله ﷺ كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم المراد بالحمد ذكر الله تعالى وهذا الكتاب الى هرقل كان ذا بال من المهمات العظام وبدأ فيه بالبسملة دون الحمد وقد اعتذر الشيخ ابن حجر عن ترك الامام البخاري

التحميد في اول كتابه اولا بأن الحديث ليس على شرطه بل فيه مقال - أقول - لا يحتاج العمل بحديث أن يكون على شرطه. ذكر في المقدمة وأما ما لا يلتحق بشرطه فقد يكون صحيحاً على شرط غير. وقد يكون حسناً صالحاً للحجة. وذكر النووي في الاذكار ما رواه ابو داود في سننه ولم يذكر ضعفه فهو عنده صحيح أو حسن وكلاهما يحتج بهما في الاحكام سيما بالفضائل فكيف اذا قال ابو داود حسن. وثانياً بأن الحمد يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والكتب - اقول - هذا بعيد جداً اعلم انه روى الحديث في كتب المصنفين بعبارة كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو ابتر ثم الابتر في اللغة مقطوع الآخر والذنب وانما استعمل هنا مع أن الظاهر مقطوع الاول والرأس مبالغة في الاعتداد بالتسمية في ابتداء الامور نظراً إلى انه يسري النقص من تركها في الابتداء الى الآخر والذنب أو إشارة إلى ان النقص غير تام إذ وجود الحيوان بدون الرأس غير ممكن بخلاف الآخر والذنب فالمراد بالابتر هنا الناقص في الجملة - فائدة - روى عن اجلة الصحابة من طرق، كثيرة ان النبي ﷺ قال من حفظ على امتي اربعين حديثاً في امر دينها بعثه الله يوم القيامة في زمرة الفقهاء والعلماء واتفق الحفاظ على انه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه كذا ذكره الامام النووي وذكر في ميزان الاعتدال وهب بن وهب ابو البحتري متهم في الحديث روى حديث الاربعين وغيره ثم قال هذه أحاديث مكذوبة وذكر في حديث عمر بن شاكر حديث من حمل على امتي اربعين حديثاً بعثه الله فقيها من وضع سليمان. لكن ذكر الشيخ صدر الدين القونوي الذي ادعى الكمال في صفة الحديث وتلميذه العلامة الشيرازي في الحديث وافتخر به ان جماعة من المتقدمين من أهل الفضل والدين لما ثبتت عندهم الاسانيد الصحيحة الواردة من طرق، شتى ان النبي ﷺ قال من حفظ على أمتي اربعين حديثاً من أمر دينها حشره الله يوم القيامة فقيهاً عالماً ثم انه قال الامام النووي والمراد بالحفظ أن ينقلها الى المسلمين - أقول - فعلى هذا كلمة على بمعنى اللام وحروف الجر قد ينوب بعضها مناب بعض والتحقيق ان الحفظ على الشيء بمعنى مراقبته والحفيظ على الشيء الرقيب عليه وحفظه بمعنى ضبطته فالظاهر انه من الاستعلاء وكلمة على تتضمن المراقبة أو الشفقة لكن يمكن أن يقال النقل لازم للحفظ بهذا الوجه في

الجملة فما ذكره تفسير باللازم - فائدة - في الحديث الصحيح لا يحل دم امرىء مسلم الا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة قوله الثيب بالرفع خبر مبتدأ محذوف أو بالجر بدل أو بالنصب بتقدير اعني. والزاني بالياء وبدونها وهكذا هو في نسخ لمسلم بغير ياء بعد النون وهي لغة فصيحة والاشهر في اللغة اثبات الياء في امثاله والمراد من قتيه الرجم لكن بشرط أن يكون حراً عاقلا بالغاً وطىء بالنكاح الصحيح مرة والتارك لدينه عام في كل مرتّد عن الاسلام بأي ردة كانت إذا لم يرجع عن الردة ويتناول الخارج عن الجماعة ببدعة ونحوها - أقول - كذا قالوا وحق العبارة الداعي الى البدعة ثم جعل المبتدع الداعي مطلقاً خارجاً عن الدين يحتاج الى أدنى تكلف في جعل الدين شاملا لشرائع الاعمال والاعتقادات من السنن المؤكدة وغيرها ويرد على الحصر انه يقتل تارك الصلاة عمداً عند الشافعية دون تارك الزكاة والصوم وفرقوا بأنه يمكن انتزاع الزكاة وترك المفطرات قهراً فلا بد أن ينوي لاسلامه - أقول - فكذا يمكن تكليف المسلم عن أعمال الصلاة فينوي لاسلامه تأمل - فائدة - في الحديث ان الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عيبه - أقول - ذكر في الهداية وغيرها من كتب الحنفية انه إن أكره بقتل على قتل غيره لم يسعه أن يقدم عليه فأن قتله كان آثماً فالرفع في الاكراه ليس بالنظر الى الاثم فالمناسب أن لا يكون في الخطأ والنسيان أيضاً بالنظر اليه. وقد صرحوا بخلافه اللهم إلا أن يقال المرفوع كمال الاثم في الجميع فلا ينافي إثبات الاثم في الجملة في الاكراه إلا أن صاحب الهداية قال ولا إثم في القتل الخطأ والمراد إثم القتل فأما في نفسه فلا يعري عن الاثم من حيث ترك العزيمة والمبالغة في التثبت - فائدة - روي في كتب العربية واشتهر في الالسنة من لسان النبي ﷺ أنا أفصح العرب بيد أني من قريش. وفي رواية صحاح اللغة ميد بالميم لغة في بيد وفي رواية المغنى أنا أفصح من نطق بالضاد ثم إن بيد بمعنى لا جل على مختار المغني والمعنى ظاهر حينئذ من وجه خفي من وجه فأنه لا يظهر التفضيل على غير قريش. ولذا قال جماعة ان بيد بمعنى غير والحديث من الضرب الثاني من تأكيد المدح اعني ذكر مدح لأمر ثم ذكر مدح آخر بصيغة الاستثناء المنقطع وكأن وجهه انه لما ذكر انه افضل العرب توهم انه من

جنس غير قريش فأنهم من العرب أيضاً فأستدرك وقال ما توهم في شأني هذه الصفة فقط وهي المادحة ايضاً فحصل المبالغة. وقال ابن مالك إن بيد بمعنى غير لكن الحديث من الضرب الأول من تأكيد المدح أعني المدح ثم نفي الصفة المذمومة وكأن وجهه أن قوله أفصح العرب في قوة لا قصور لي من جهة الفصاحة إلا أني من قريش فجعل هذه صفة في الذم أدعاء على وجه المبالغة والتعليق بالمحال - فائدة - في الحديث اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطياً لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد - أقول - الرواية في اسم لا عدم التنوين هنا وجمهور النحاة على وجوب التنوين في مثله فجعل الظرف معمولاً فيكون شبيهاً للمضاف. وأما جعل الظرف معمولاً لمقدر هو خبر لا فلا يناسب المعنى إذ المقصود كونه قيداً للاسم لا للخبر كما لا يخفى لكن بعض النحاة جوزوا ترك التنوين في مثل هذا الموضع ولذا جوز في الكشاف وتفسير القاضي في قوله تعالى لا تثريب عليكم أن يتعلق الظرف باسم لا إلا أنه يمنع ذلك في قوله تعالى لا غالب لكم اليوم وأنه مال إلى المذهبين في الموضعين ثم الجدل بالفتح الحظ والسعادة - وقد - روى رواية شاذة بالكسر بمعنى الاجتهاد وكأن وجهه أن مجرد الاجتهاد لا ينفع بل الفضل منه والمراد به السعي والحرص في الدنيا الى ذلك اشير في شرح البخاري للشيخ وأما كلمة من بمعنى عندكما قال صاحب الصحاح وبمعنى البدل أي بدلك أو بدل طاعتك على ما في الفائق والمغنى والاولى إنه ابتدائية كما هو معناها ومتعلقة بينفع كما تقول ينفعك مني شيء أنا ارديك سواء فالمعنى هنا المجدود لا ينفعه منك الجد الذي اعطيته وانما ينفعه أن تمنحه اللطف والتوفيق وجوز صاحب الكشاف في الفائق ان تتعلق بهذا المعنى بالجد أيضاً وقد يتوهم ان فاعل ينفع مضمر ومنك الحمد مبتدأ وخبر أي لا ينفع ذا الجد جده وإنما الجد منك وليس بذاك اليه أشار قدس سره في شرح الكشاف - فائدة - في الحديث الحرب خدعة قال الشيخ ابن حجر المشهور فيه بفتحتين ويقال بالضم ثم بالسكون ويقال بالفتح ثم السكون - أقول - المذكور على الالسنة سكون الدال عند فتح الخاء. قال في النهاية روى بفتح الخاء أو ضمها مع سكون الدال وبضمها مع فتح الدال فالاول معناه أن الحرب ينقضي أمرها بخدعة واحدة أي إن المقاتل اذا خدع مرة واحدة لم يكن لها إقالة هو أفصح

الروايات وأصحها ومعنى الثاني هو الاسم من الخداع. ومعنى الثالث أن الحرب يخدع الرجال ويمنعهم ولا يفي بهم كما يقال فلان رجل لعبة وضحكة للذي يكثر الضحك واللعب. وقال الامام النسفي الحنفي في كتابه المسمى بطلبة الطلبة ضم الخاء وسكون اللام هو المشهور - فائدة - في الحديث فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة وإن هم بها فعملها كتبها الله عنده عشرة حسنات الى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة. وإن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة وإن هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة - قوله - عشر حسنات فيه اشكال لأن إرادة الحسنة حسنة فالجزاء إحدى عشر حسنة بل عشرون إذا عم قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها والجواب إن الآية مخصوصة بحسنة الجارحة وعملها والارادة بدون العمل حسنة ومع العمل يندرج في عشر الحسنات لكن تكون حسنة من هم بها أعظم قدراً من حسنة لم يهم بها وعمل بها بغتة ثم الضعف إسم يقع على العدد بشرط أن يكون معه عدد آخر فقولنا ضعف العشرة يفهم منه عشرون قوله إلى أضعاف ينبغي أن يكون بتقدير عاطف أي وإلى أضعاف يعني يتفاوت التضعيف بالنظر إلى حال الاشخاص بحسب الاخلاص والتعدية إلى الغير وغيرهما - واعلم - انه لم تكن هذه الزيادة في أكثر الطرق هنا بل الاقتصار على قوله إلى سبعمائة ضعف كما في باب حسن إسلام المرء من صحيح البخاري أيضاً فلذا قال بعض العلماء إن التضعيف لا يتجاوز ذلك العدد. لكن رد عليه بقوله تعالى يضاعف لمن يشاء وأجيب بأن الآية يحتمل أن يراد منها تضاعف تلك المضاعفة نعم يخالف هذه الزيادة في الحديث هنا والتوفيق أن التضعيف الى العشرة مجزوم به وكثيراً ما يضاعف الى سبعمائة وقد يضاعف الى أزيد بالنسبة إلى الخواص - قوله - وان هم بسيئة الخ هنا أبحاث. الاول يتفاوت عظم الحسنة بحسب الباعث إلى السيئة فأن كان خارجياً عن مقصدها فهي عظيمة القدر سيما عند مقارنة الندم أو العمل على عكسها بأن اراد صرف درهم في معصية فتصدق بها ثم ظاهر الاطلاق كتابة الحسنة بمجرد ترك السيئة لكنه قيد في كتاب التوحيد من البخاري أن يكون الترك من أجلي أي الحق تعالى ويدخل في هذا من حال بينه وبين المعصية مانع كأن يمشي الى امرأة ليزني بها فيجد الباب مغلقاً ونحو ذلك وصرح به الشيخ ابن حجر

الثاني أن كثيراً من الفقهاء والمحدثين ذهبوا إلى أن السيئة معفو عنها ما لم يعملها وإن قصدها وأرادها لظاهر حديث مسلم بلفظ أنا أغفره ما لم يعملها لكن عامة السلف والخلف على أن ألهم بالمعصية من غير تصميم كالخاطر الذي يمر ولم يستقر معفو عنه والهم بها مع التصميم يؤاخذ به لكن العزم على السيئة تكسب سيئة مجردة لا السيئة التي هم بها فنفس الهم يكتب معصية فأن عمل بها تكتب معصية ثانية وان تركها تكتب حسنة. وأما الخاطر الغير المستقر بدون العزم لا يكتب ألا ترى انه لو وقع في خاطر المصلي قطع الصلاة لم تنقطع فأن صمم على ذلك بطلت صلاته. قد قال في الازهار إن العزم على الكبيرة كبيرة عند المعتزلة وليست كبيرة عند أهل السنة. وينبغي أن يكون الفرق، بين العزم على المعصية وبين مجرد القصد على هذا الوجه وهو المختار عند الشافعية والحنفية والمحدثين على ما في كتبهم. الثالث إنهم اختلفوا في تأويل قوله تعالى إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فقالت طائفة هذه الآية خاصة بكتمان الشهادة. وقال الاكثر انها عامة. واختلفوا فقيل منسوخة بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها. وقيل غير منسوخة لأن الأخبار لا تنسخ فأولوا الآية بأن الحساب لا يلزمه العذاب أو أن جزاء ما في القلوب نوائب الدنيا وقيل الخبر يتضمن حكما يجوز نسخه كما في المبحث فأنه يتضمن قولنا تحرم ارادة الشر بالقلب بخلاف الخبر المحض عن الماضي - فائدة - في الحديث لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر - اقول - العدوى اسم من الاعداء يقال اعداه الداء تعدية هو ان يصيبه مثل ما بصاحب الداء وذلك بان يكون ببعير جرب مثلاً فيتقي مخالطته بابل أخرى حذار أن يتعدى ما به من الجرب اليها فيصيبه ما أصابه وقد ابطله الاسلام وسيأتي تتمة لذلك في جواهر اصول الحديث ان شاء الله العزيز. واما الطيرة بكسر الطاء المهملة وفتح التحتانية وقد تسكن التشاؤم وأصله إنهم كانوا في الجاهلية يعتمدون على الطير فاذا خرج أحدهم لأمر فان رأى الطير طار يمنة يتيمن به واستمر وان طار يسرة تشاءم به ورجع.

وقد أبطله الشرع إذ لا أصل له ولا جهة ولكنه قد تترتب آثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة الاغواء ثم إنه لا ينافي ذلك الحديث ما ورد في الصحيح أن الشؤم اي بحسب العادة لا الخلقة في ثلاث الفرس والمرأة والدار فأنه ذكر له

تأويلات منها إنهم كانوا يتطيرون فأعلمهم النبي ﷺ فلما ابوا ان ينتهوا بقيت الطيرة في هذه الثلاث بمعنى ان هذه الاشياء اكثر ما يتطير به فمن وقع في نفسه شيء له ان يتركه ويستبدل غيره - وقال - بعضهم المعني بدليل بعض الروايات إن كان الشؤم حقاً فهذه الثلاثة احق به بمعنى ان النفوس تتشاءم بها أكثر واختار الشيخ ابن حجر انه جرت العادة بالتشاؤم في هذه الثلاث فأشار النبي ﷺ إلى انه ينبغي للمرء صون اعتقاده بالاجتناب عن تلك الاشياء لئلا يوافق شيء من ذلك القدر فيعتقد من وقع له ذلك صحة الطيرة فمن وقع له ذلك في الدار مثلاً ينبغي أن يبادر الى التحول عنها وكذا الباقيان فأنه لو استمر على ذلك ربما حمله ذلك على صحة الطيرة - واعلم - إنهم فسروا تشاؤم الفرس بعدم الغزو عليه وشؤم الدار بالضيف وسوء الجار والبعد عن المسجد وشؤم المرأة بعدم الولادة - اقول - انت خبير بأن ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب لها على زعم الجاهلية ذهاب المال أو الجاه واما الهامة بالتخفيف في الاكثر فهي إن اهل الجاهلية يقولون إذا قتل الرجل ولم يقع القصاص خرجت من رأسه دودة تدور حول قبره او صارت روحه طائراً وقيل طائر الليل أي بالفارسية بوم وقيل يزعمون ان عظم الميت صار هامة اي طيراً يسمونه الصدى فأبطل الشرع ذلك كله. واما الصفر ففيه ثلاثة اقوال. الاول إنه كانت العرب تزعم ان الصفر حية في بطن الانسان اذا جاع يعض واللذغ الذي يجده عند الجوع من عضه. الثاني ان الشهر المعروف يعده العرب شؤماً ففي الحديث نفى زعمهم على الوجهين. الثالث أن يريد ان الصفر ليس بداخل في الاشهر الحرم كما يلزم من اعتبار النسيء الذي يقله الكفار في الشهور - واعلم - انه نقل في كنز العباد من كتب الحنفية معنى من بشرني بخروج صفر بشرته بالجنة ثلاثة أوجه وعده ﷺ في ربيع الاول بفتح مكة وتحويل القبلة ولقاء الله تعالى بالموت - واعلم - انه من اعتقد أن تلك الامور أسباب للآثار المترتبة عليها ولم يضف التدبير الى الله تعالى فهو كافر وإن علم أن الله تعالى هو الموثر لكنه أضاف ترتب الآثار على تلك الامور بحسب التجربة العادية فأن وطن نفسه على ذلك أساء وإن نالته الطيرة واستعاذ به تعالى من الشر ومضى في فعله لم يضره ما وجد في نفسه وإلا فهو آخذ به وربما وقع به

ذلك المكروه عقوبة له كما كان يقع كثيراً لأهل الجاهلية - فائدة - في الحديث لعنة الله على اليهود والنصارى (١)اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد فيه إشكال من جهة ان النصارى ليس لهم أنبياء إذ ليس بين عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام نبي وليس له قبر وأجيب بأنه كان لهم أنبياء لكنهم ليسوا مرسلين كالحواريين

---

(١) قوله في الحديث لعنة الله على اليهود الخ أقول جاء في الصحاح بلفظ لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. يحذر ما فعلوا وقد تكلم المصنف على هذا الحديث الجليل بما لا يسمن ولا يغني وهو اصل كبير من أصول الدين وفي معناه أحاديث كثيرة صحيحة نورد بعضها ان شاء الله تعالى والمراد من الحديث النهي عن الغلو في الانبياء عليهم الصلاة والسلام وإنزالهم فوق مراتبهم التي أنزلهم الله بها واتخاذ قبورهم عليهم السلام مساجد وعبادتهم دون رب العالمين والالتجاء اليهم في جلب المصالح ودفع المضار. واعلم أن تعظيم القبور والبناء عليها واخاذها مساجد والطواف حولها كما يطوف الحاج بالبيت العتيق الذي شرع الله لعباده الطواف حوله لحكمة يعلمها جل شأنه مفتاح باب الشرك بالله تعالى فقد كان قوم نوح عليه السلام على عبادة الله سبحانه وتعالى وتوحيده لا يشركون به شيئاً ثم نشأ فيهم قوم ذوو صلاح وتقي فلما مات هؤلاء الصا لحون عكفوا على قبورهم ثم جعلوا لهم تماثيل يذكرونهم بها يبتركون بها فلما طال عليهم الامد عبدوهم وجعلوهم شركاء لله حتى ما تنفعهم دعوة داع الى هدى ورشاد ورجوع الى الحق والسداد كما حكى الله جل شأنه ذلك عنهم في جوابهم لنوح عليه السلام بقوله ﴿وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً﴾ وكذلك كان العرب على دين اسماعيل عليه السلام حتى أدخل عليهم ابليس لعنة الله وخذله الشرك من هذا الباب وانتشر ذلك فيهم حتى لم يبق على دين اسماعيل غير نفر يسير فلما بعث الله سيدنا محمد ﷺ ونصر به أولياءه الموحدين وخذل به أعداءه المشركين وتقلص ظل الشرك من ارض العرب إلا يسيراً خاف ﷺ على أمته ان يدخل عليهم إبليس من الباب الذي دخل به على من سبقهم من الامم فيفسد عليهم التوحيد ويوقعهم في الشرك من حيث لا يشعرون فحذرهم عليه السلام من ذلك وبين لهم ذلك الباب الذي يدخل منه ابليس لاغوائهم وبالغ في ذلك عليه السلام فقال لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد وقال قبل أن يموت بخمس إن من كان قبلكم كانوا يتخذون القبور مساجد ألا فلا تتخذوا القبور مساجد فأني أنهاكم عن ذلك رواه مسلم وفي صحيح ابن حبان عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ان من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم احياء والذين يتخذون القبور مساجد وروى مالك في الموطأ عنه عليه الصلاة والسلام انه قال اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. وخص نفسه عليه الصلاة والسلام والانبياء بالذكر في النهي عن اتخاذ قبورهم مساجد ليعلم انه إذا لم يجز اتخاذ قبور الانبياء مساجد وهم اكرم الناس على الله وحجته على خلقه فلأن لا يجوز إتخاذ قبور غيرهم مساجد من باب أولى وما زال باب هذه الفتنة مقفلاً بين المسلمين حتى ظهرت فرقة الرافضة ففعلوا في الرسل وفي أئمتهم حتى اتخذوهم أرباباً من دون الله كما غلت النصارى في المسيح عليه السلام وبالغوا في تعظيمه ورفعه حتى

ومريم في قول وبأن ضمير أنبيائهم راجع الى مجموع اليهود والنصارى - أقول - فيه بعد وتكلف جداً وبأن المراد الأنبياء وكبار الأتباع من الصلحاء فاكتفى بذكر الانبياء - أقول - الأظهر أن يقال المراد المجموع تغليباً وبأن المراد بالاتخاذ أعم من أن يكون ابتداعاً أو اتباعاً ولا ريب في أن النصارى يعظمون

وقعوا في الشرك وشيدوا المشاهد على القبور وزخرفوها وجصصوها وعكفوا عليها وعطلوا مساجد الله وشدوا الرحال اليها كما تشد الى البيت العتيق وبعضهم يرى ان زيارتها أفضل من زيارة مكة شرفها الله وان الطواف بتلك القبور أفضل من الطواف بالكعبة ثم سرى شيء من هذا الخبث والغلو والافراط إلى بعض المسلمين من غير الرافضة ففعلوا كما يفعل أولئك من جعل القبور مساجد وبناء القبور والتبرك بها والافضاء بالحوائج اليها وشد الرحال اليها وزعموا ان لهؤلاء الاموات تصرفات روحية بعد مماتهم مثل تصرفاتهم الجسمية في حياتهم وزاد قوم فزعموا افتراء على الله وعليهم أن الله قد وكل اليهم تدبير العالم والتصرف فيه برغبتهم ومشيئتهم لا برغبته ومشيئته فنذروا لهم النذور وقربوا لهم القرابين وسألوهم ما لا يقدر عليه أحد الا الله تعالى مثل الرزق وشفاء الامراض ونحو ذلك وخافوهم أشد الخوف وفوق ما يخافون من الله فترى الواحد من هؤلاء يهمل فريضة الحج التي افترضها رب العزة عليه فلا يؤديها طول حياته مع غاية التمكن منها والقدرة عليها ولا يتأخر عن زيارة الولي في الوقت الذي اعتاد الناس زيارته فيه أو الوقت الذي جعل على نفسه زيارته فيه وإذا فاته ذلك لمانع من مرض أو غيره مما يباح معه ترك الحج تألم وعض على أصابعه ندماً ثم كل ما يناله من الشرور بعد ذلك اضافة الى غضب المقبور عليه لتأخره عن زيارته وترى الآخر من هؤلاء الحمقاء يعطل فريضة الزكاة فلا يؤديها وهو على سعة تامة وبسط في المعيشة كامل ويبسط يديه بالنذور للاموات وذبح الذبائح لهم وانفاق الاموال الكثيرة في زيارتهم فأن فاته ذلك ولو سهواً بادر بتقديم اضعافه لهم خيفة منهم على نفسه وأهله وماله ولا يبالي من رب العزة ولا يحسب له حساباً هذا ولولا أن أصحاب هذه المعتقدات الباطلة بين ظهرانينا لم نصدق أن مسلماً يقول مثل هذا القول والامر لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والطريق المستقيم لمن يرجو الله واليوم الآخر ويطلب لنفسه طريقاً الى الجنة أن يعتقد أن الله واحد لا شريك له في ملكه ولا خالق غيره ولا رب سواه وأنه لا يعطي ولا يمنع ولا يخفض ولا يرفع إلا هو وأنه لم يوكل ولن يوكل أحداً من مخلوقاته في التصرف بملكه وإنما يفعل مثل هذا من يعجز عن القيام بشؤون نفسه وأنه يفعل بمجرد مشيئته واختياره لا بأمر آمر ولا بعد استشارة احد لحكمة يعلمها هو لا لرغبة فلا ولا فلان وأنه لن يجسر أحد من خلقه ولا الملائكة المقربون ولا الانبياء المرسلون على تغيير شيء من خلقه وأن الانبياء عباد مكرمون جعلهم الله سفراء بينه وبين خلقه في دعوتهم اليه والاقرار له بالوحدانية لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأنهم لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ولا لغيرهم من سائر خلق الله وأن الله عصمهم عما يخل بشرف الرسل لئلا يفوت الغرض المطلوب من هذه الرسالة وأنهم لا يزيدون على ذلك قدر حبة فمن قال فيهم غير هذا فهو مبتدع إن لم ينسب لهم من الأفعال ما هو لله جل شأنه وإلا فهو كافر وأن الأولياء عباد

قبور بعض الانبياء اتباعاً لليهود - أقول - فيه انه لا إشكال في الاتخاذ بل في اضافة قبور الانبياء الى النصارى - فائدة - في الحديث الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة الشباب جمع شاب وبمعنى الحداثة أيضاً وهي خلاف الشيب ولم يجمع فاعل على فعال غيره لكن جعل في المغرب قولهم قوم شابوا من الوصف بالمصدر ثم الشاب ما بين الثلاثين الى الاربعين على ما في المغرب - وقال - صاحب الصحاح الكهل ما جاوز الثلاثين فيكون الشاب الى الثلاثين. وذكر في كتاب الغريبين الكهل ابن ثلاث وثلاثين. وذكر الامام النووي ينقضي سن الكهولة ببلوغ أربعين سنة وتدخل بالاربعين سن الشيخوخة وليس بينهما زمان وهذا الاخبار بالشباب لانهما دون ثمان سنين عند موت النبي ﷺ وإما معنى الحديث ان الحسن والحسين سيدا كل من مات شاباً ودخل الجنة وانت خبير بأن

أطاعوا الله فأحبهم ورفع منزلتهم لديه ولكنهم كغيرهم من الناس ليس لهم من أمر الله شيء والله لا يحتاج الى وساطة أحد منهم في جلب منفعة لأحد أو دفع مضرة عنه وان الله يفعل ما يفعل من ذلك بمحض اختياره وان جعل القبور مساجد أي قبر كان منهى عنه ملعون فاعله كما سبق في الاحاديث التي ذكرناها وأن تشييد القبور ونصب شباك النحاس عليها والقاء الستائر فوقها وتعليق القناديل حواليها منهى عنه ملعون فاعله قال ﷺ في الحديث الصحيح لعن الله زوارات القبور والمتخذين عليها السرج وفي صحيح مسلم عن أبي هياج الاسدي قال قال لي علي بن أبي طالب رضي الله عنه الا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ الا ادع قبراً مشرفاً إلا سويته ولا تمثال الا طمسته. فقرن بين تسوية القبر وطمس التمثال وفي الصحيحين أن أم سلمة وأم حبيبة ذكرتا للنبي ﷺ كنيسة بأرض الحبشة وذكرتا من حسنها وتصاوير فيها فقال عليه الصلاة والسلام إن أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك التصاوير أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة وإن تسوية هذه القبور المشيدة أمر واجب لا ينازع فيه الا ضال مبتدع لا يرجو لله حساباً قبر من كان من كبير أو صغير أو عالم أو جاهل أو صالح وليس في هذا إيذاء أحد من الاولياء ولا من غيرهم فأن هذا حكم من أحكام الدين يجب اقامته ومن لم يرض به وتأذ باقامته فهو كافر ملعون ليس من عباد الله الصالحين وحاشا أولياء الله أن يتأذوا من إقامة أحكامه التي شرعها لعباده وكلفهم بها وهم رضي الله عنهم أشد الناس حرصاً على إقامة حدود الله وأبعدهم عن مقارفة الاثم وما أوقع الناس في هذا المنكر الا التقليد وقلة من يبصر الناس من العلماء ويرشدهم الى طريق الحق ويعرفهم الحلال من الحرام وفساد قلوب العامة وغلظ أكبادهم فتراهم إذا ناظرتهم على إتيان هذه المنكرات احتجوا بأن العلماء يأتونها وليس فعل أحد حجة في الدين بعد النبي ﷺ فاذا رويت لهم حديث النبي ﷺ الصحيح الصريح.على خلاف ما يراه ويفعله نفر أشد النفور وهذا منكر عم بلاؤه ومرض تعذر على الاطباء شفاؤه والامر لله العلي الكبير.

المتبادر من العبارة انهما ماتا شابين اذ سنهما فوق الاربعين بالاتفاق وان لم يلزم كون السيد في سن يسودهم وليس موتهما في سن الشباب اذ سنهما فوق الاربعين بالاتفاق وكأن السر ان من لم يتجاوز الستين قد يعد في العرف شاباً لا شيخاً ويجوز أن يقال اهل الجنة وان كانوا شباباً كلهم الا ان الاضافة اضافة توضيح باعتبار بيان العام بالخاص لكن خص من ذلك الانبياء والخلفاء - فائدة - في الحديث ما من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ ذكر الامام النووي في فتاواه معناه الاخبار بأن كل نفس موجودة تلك الليلة لا تبقى مائة سنة بل تموت قبل ذلك والمقصود انخرام ذلك القرن ووجود آخرين وفيه تقصير الامل وليس معناه انه لا يعيش احد بعد ذلك اكثر من مائة سنة - وقال - في شرح مسلم والجمهور (١)على حياة الخضر عليه السلام فيؤول الحديث على انه كان في البحر أو انه عام مخصوص ويؤيد كلامه انه وقع التصريح بقيد على الارض في رواية اخرى للحديث وانه كان عيسى عليه السلام حياً في السماء وكذا الدجال في جزيرة - وقال - الشيخ ابن حجر مراده إن عند انقضاء مائة سنة من تلك المقالة ينخرم ذلك القرن وقد جمع الاجماع من أهل الحديث على ان أبا الطفيل كان آخر الصحابة موتاً وغاية ما قيل فيه أنه بقى الى سنة عشر ومائة وهي رأس

---

(١) قوله والجمهور على حياة الخضر الخ أقول هذا غير صحيح إذ لا دليل عليه من كتاب منزل ولا سنة ثابتة فيجب المصير اليه ولم ينقل عن أحد ممن يوثق به ويعتمد على نقله أنه رآه واخبره انه الخضر صاحب موسى عليه السلام ومثل هذا لا يمكن التصديق به الا بأخذ هذين الطريقين أما الخبر الصادق أو المشاهدة بالبصر وبدون ذلك فالتصديق بوجوده ضرب من الخلط والعادة المستمرة ان الانسان لا يعيش مثل هذا العمر الطويل فمن ادعى خلاف العادة في فرد من افراد هذا النوع طولب بالدليل على ذلك وكل ما استند اليه القائلون بحياة الخضر الى الآن وانه يبقى حياً الى آخر الدنيا أحاديث لم يصح منها شيء عند أهل العلم بالحديث وحكايات لفقها القصاصون ترويجاً لحالهم عند العامة ولذلك أنكر الامام المجتهد أبو محمد بن احمد بن حزم الظاهري وشيخ الاسلام أبو العباس احمد ابن تيمية الحراني الحنبلي روح الله روحهما صحة ذلك وكفى بقولهما على سعة علمهما بحديث رسول الله ﷺ ومعرفة صحيحه وضعيفه حجة لنا فيا ذكرنا. على ان القرآن يخالف ما ذهب اليه القائلون بحياته فأن الله جل شأنه قال في محكم كتابه ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾ وقال لشر خلقه ابليس ﴿انك من المنظرين﴾ في جواب قوله ﴿انظرني الى يوم يبعثون﴾ فجعل ذلك خصوصية لعدوه إبليس لامتحان خلقه به ولتتم لعنته عليه ولم يجعل ذلك لأحد غيره لا نعمة ولا نقمة فالقائل بغير ذلك غير مصيب فيا قاله والله اعلم.

مائة سنة من مقالة النبي ﷺ فأنه قال ذلك قبل الموت بشهر فاندفع ما قاله الطيبي من أنه أراد به موت الصحابة لكن هذا على الغالب وإلا فقد عاش بعض الصحابة أكثر من مائة سنة وما قيل الخطاب مع من كان معه في مكانه ﷺ - فائدة - في الحديث أنا سيد ولد آدم وفي الحديث الصحيح أيضاً لا تفضلوا بين الانبياء التوفيق بينهما بخمس وجوه. أحدها انه نهي قبل أن يعلم أنه أفضلهم فلما علم ﷺ قال أنا سيد ولد آدم. ثانيها انه نهي عن تفضيل يؤدي الى الخصومة كما نقل في الصحيح في سبب هذا الحديث من لطم المسلم اليهودي. ثالثها نهي عن تفضيل يشعر بتنقيص بعضهم.

رابعها قاله تواضعاً. خامسها النهي عن التفضيل في نفس النبوة لا في ذوات الانبياء وزيادة خصائصهم - فائدة - في الحديث إن رسول الله ﷺ سلم عن ركعتين في صلاة الظهر أو العصر فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال له كل ذلك لم يكن قال انما صليت ركعتين فقال رسول الله ﷺ أحق ما يقول ذو اليدين قالوا نعم فصلى بهم ركعتين أخريين فيه ابحاث - الاول - التفرقة بين ذي اليدين وبين ذي الشمالين والمذكور في الحديث ذو اليدين من بني سليم واسمه الخرباق، بكسر المعجمة وسكون الراء بعدها باء آخرها قاف تأخرت وفاته بعد النبي ﷺ. وأما ذو الشمالين فهو خزاعي اسمه عمير قتل ببدر وهذا الفرق، هو الصواب المنقول عن البخاري وان قال بعض المحدثين باتحادهما أو بأن المذكور في الحديث ذو الشمالين صرح به الشيخ ابن حجر والشيخ ابن العراقي - البحث الثاني - ان قوله قصرت روي بضم القاف وكسر الصاد وكل رواية رجحها طائفة - البحث الثالث - ان قوله ﷺ كل ذلك لم يكن كذب فكيف صدر منه ﷺ وأجيب عنه بأجوبة أحسنها عندي ان العصمة انما تثبت عصمة عن الكذب في الاخبار عن الوحي في الاحكام وغيرها دون الامور الوجودية سيما إذا لم يقر عليه بل تنبه على السهو - قال - بعض المحدثين يجوز السهو عليه اذا لم يقر على السهو فينبه إما على التراخي وهو مختار امام الحرمين أو على الفور وهو الاصح ثانيها انه سهي لا نسي فأشار الى الفرق، بين السهو والنسيان إذ السهو قد يقع من الافعال الظاهرة باعتبار الاشتغال بالآخرة بخلاف النسيان فأنه غفلة

ورد بأنه ليس بينهما فرق، لغة وبأنه وقع في الحديث أنا بشر أنسى كما تنسون وثالثها انه نفى ﷺ نسى بالتخفيف لا نسي بالتشديد فأنه جاز عليه التنسية لا النسيان ولا يخفى انه لا يرد هذا الجواب مع الجواب السابق آخر الحديث من الاستفسار من القوم وجوابهم رابعها وهو المختار عند الشيخ ابن حجر وتبعه السيد الشريف في بحث النهي من شرح المفتاح ان المراد كل ذلك لم يكن في ظني واعتقادي لا بحسب نفس الأمر - أقول - كما لا يناسب منصب النبوة الاخبار الكذب الغير المطابق للواقع فكذا الاعتقاد المخالف لنفس الأمر - البحث الرابع - ان كلام النبي ﷺ يبطل الصلاة فكيف بنى فصلي ركعتين فقط الا أن يجعل كلامه ﷺ على ظن اتمام الصلاة فكان في حكم الناس وكلام الناسي لا يبطلها عند الشافعية لكن يبطلها عند الحنفية وأشكل فيه كلام القوم وجوابهم عمداً إلا على مذهب من جوز تعمد الكلام في الصلاة لاصلاحها أو من قال جواب النبي ﷺ في الصلاة واجب غير مبطل للصلاة وأجيب بأن الصحابة لم يتكلموا بل أشاروا بالرأس واليد وحملوا القول على الاشارة مجار شائع وأنت خبير بانه مع بعده عن العبارة لا يتم في قول ذي اليدين تأمل - فائدة - في الحديث من اقتبس علماً من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر المقصود انهما اشتركا في كونهما باطلاً وخداعاً وتمويهاً فأن النجوم لا فعل لها بل الفاعل هو الله تعالى وهو خالقها وخالق كل شيء وكذلك السحر تخيل وفي الحديث ايضاً اذا ذكرت النجوم فامسكوا يعني امسكوا عن الخوض في علم النجوم والعمل به والتصديق لقائله ذكر الامام ابو الشكور السالمي الحنفي علم النجوم كان مشروعاً في زمن ادريس عليه السلام وقد نسخ بالاجماع والاشتغال بالمنسوخ خطأ والعمل به باطل ثم ذكر فيه روي عنه ﷺ من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه على ما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد فاذا قال ان الفلك يفعل كذا والنجم يفعل كذا ورأى الفعل من هذه الاشياء فقد كفر ومن صدقه في ذلك يصير كافراً ومن عرف الفعل من الله تعالى وعرف هذه الاشياء أسباباً كأن يقول ان نجم كذا اذا بلغ برج كذا فأنه يكون من الله من آياته كذا فأنه لا يكون كافراً ولكن يكون مخطئاً - وقال - الامام النووي الكهانة في العرب ثلاثة أضرب أحدها أن يكون للانسان ولي من الجن يخبره بما يسترقه من السمع في السماء وهذا القسم بطل

من حين بعث الله النبي ﷺ. الثاني ان يخبره بما يطرأ أو يكون في أقطار الارض وما خفي عنه فيما قرب أو بعد وهذا القسم لا يبعد ونفت المعتزلة وبعض المتكلمين هذين الضربين ولا استحالة في ذلك ولا بعد في وجوده ولكنهم يصدقون ويكذبون والنهي عن تصديقهم والسماع منهم عام. والثالث المنجمون لكن الكذب فيهم أقوى وأغلب ومن هذا القسم العرافة وصاحبه فراف وهو الذي يستدل على الأمور بأسباب ومقدمات وهذه الاضرب كلغا كهانة وقد كذبهم الشرع - وقال - الشيخ ابن حجر الكهانة بفتح الكاف ويجوز كسرها ادعاء علم الغيب كالاخبار بما سيقع من الاستناد الى سبب والاصل فيه استراق الجبني السمع من كلام الملائكة فيلقيه في أذن الكاهن والكهنة قول لهم أذهان حادة ونفوس شريرة وطباع نارية فتلقاهم الشياطين للتناسب وكانت الكهانة فاشية خصوصاً في العرب وهي على أصناف منها التلقي من الجن فأن الجن يصعدون الى السماء ويسترقون السمع فلما جاء الاسلام وتنزل القرآن حرس من الشياطين وأرسلت عليهم الشهب فبقى من استراقهم ما يتخطفه الاسفل من الاعلى قبل اصابة الشهاب وكانت اصابة الكهان أي استراق السمع قبل الاسلام كثيرة جداً وأما في الاسلام فندر ذلك جداً حتى كاد يضمحل ومنها ما يخبره الجني لوليه بما غاب عن غيره مما لا يطلع الانسان عليه غالياً أو يطلع من قرب دون بعد ومنها ما يستند الى ظن وتخمين وحدس وهذا قد يجعل الله فيه لبعض الناس قوة تمنعه من كثرة الكذب ومنها ما يستند الى التجربة والعادة فيستدل على الحادث بما وقع قبل ذلك وكل ذلك مذموم شرعاً. وورد في ذم الكهانة أحاديث بأسانيد جيدة دالة على الوعيد تارة بعدم قبول الصلاة أربعين يوماً وأخرى بالكفىء فيحمل على حالتين والعراف بفتح المهملة وتشديد الراء من يستخرج الوقوف على المغيبات بضرب من قول أو فعل ثم قال وفي الحديث بقاء استراق السمع للشياطين لكنه قل وندر حتى كاد يضمحل بالنسبة الى ما كانوا عليه في الجاهلية - قال - القرطبي ويجب على من يقدر على منع ذلك ان ينفي من يتعاطى شيئاً من ذلك في الاسواق وينكر عليهم أشد النكر وعلى من يأتي اليهم ولا يغتر بصدقهم في بعض الامور ولا بكثرة من يجيء اليهم ممن ينسب الى أهل العلم فانهم جهال.

وذكر صاحب الأزهار شرح المصابيح - واعلم - ان بعض ما يقوله الكاهن صحيح وصدق، ومع ذلك يحرم القول بذلك وفيه دلالة على ان من يقول الصدق، والكذب لا يقبل قوله ولا روايته وشهادته وحرمة الاتيان الى الكهاف والعراف والمنجم بالاجماع ثم النهي عن علم النجوم مما يدعيه أهلها من معرفة الحوادث في مستقبل الزمان مثل إخبارهم عن هبوب الريح ومجيء المطر ووقوع الثلج والحر والبرد وتغير الاستفار ونحوها مما استأثره الله لا يعلمه أحد غيره الا باطلاع منه للانبياء أو الاولياء فأما ما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذي يعرف به الزوال وجهة القبلة فأنه غير داخل في المنهى عنه - نقل - في الشرعة عن علي رضي الله عنه أنه كان يكره السفر والنكاح في محاق، الشهر وإذا كان القمر في العقرب ويؤيده انهم جوزوا تعلم النجوم لمعرفة الوقت والقبلة وبالجملة من جوز ذلك ينبغي أن يجوز الكسوف والخسوف باعتبار الحساب على قولهم تأمل. وذكر في شرح العقائد الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في المستقبل ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من يزعم ذلك من الجن ومنهم من يزعم ذلك بفهم يعطاه والمنجم اذا ادعى علم الحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة علم الغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيا يمكن فيه ذلك ولذا ذكر في الفتاوي أن قول القائل عند رؤية الهالة للقمر يكون مطر مدعياً علم الغيب لا لعلامة كفر فأن قيل ما الفرق، بين علم النجوم المحرم وعلم الطب المجوز - أقول - وبالله التوفيق الفرق، انه لم يتصور من عاقل ان يعتقد صانعية الدواء بحيث يتوهم معبوديته بخلاف الكواكب فلذا اضل فيه طائفة وقد يفضي الاشتغال بعلم النجوم الى مثل ذلك فبواسطة ذلك منع العلماء من النجوم دون الطب مع إن اعتقاد التأثير والصنع في الكل ممنوا ولاعتقاد السببية العادية في الجميع وجه ومما ينبسب المقام ان السحر يطلق على ما يقع بخداع وتخييلات لا حقيقة لها كالشعوذة من صرف الابصار عما يتعاطاه بخفة يده وقد يستعين في ذلك بما يكون فيه خاصية ويطلق أيضاً على ما يحصل بمعاونة الشياطين بضرب من التقرب اليهم ويطلق على ما يحصل بمخاطبة الكواكب واستنزال روحانيتها بزعمهم

ومنه ما يوجد من الطلمسات كالطبائع المنقوش فيها صورة عقرب مثلاً في وقت كذا فينفع من لذغة العقرب واختلف في السحر فقيل لا حقيقة له وهو تخيل محض والصحيح ان له حقيقة كما يدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة ثم على الصحيح هل يمكن به انقلاب عين الى غيره أو مجرد تغيير المزاج بالمرض ونحوه الثاني مذهب الجمهور لكنه ليس مقصوراً على التفريق بين المرء وزوجه على ما زعم نظراً إلى أن القرآن لم يذكر غيره في مقام التهويل والصحيح ان الأية ليست نصاً في منع الزيادة ويجوز في العقل الزيادة على ذلك والفرق بين السحر والمعجزة والكرامة أن السحر يكون بمقارنة أقوال وأفعال حتى يتم للساحر ما يريد والكرامة تقع غالباً إتفاقاً والمعجزة تكون بالتحدي - ونقل - امام الحرمين الاجماع على ان السحر لا يقع إلا من فاسق والكرامة لا تظهر على فاسق - وقال - القرطبي السحر حيلة صناعية غير انها لدقتها لا يتوصل إليها إلا آحاد الناس ومادته الوقوف على خواص الاشياء والعلم بوجوده تركيبها وأوقاته وأكثرها تخييلات فيعظم عند من لا يعرفها. ولبعض السحر تأثير في القلب بالحب والبغض - قال - النووي السحر حرام وهو من الكبائر بالاجماع. وقد عده النبي ﷺ من الموبقات السبع ومنه ما يكون كفراً ومنه ما لا يكون كفراً بل معصية كبيرة. وأما تعلمه وتعليمه فحرام فأن تاب عما هو كفر قبلت توبته وإن لم يكن كفراً عزر. وعن مالك الساحر كافر بحتم. ومثله لا يستتاب كالزنديق - وقال - عياض وبقول مالك قال احمد وجماعة. وقد أجاز بعض العلماء تعلمه لاحد أمرين إما لتمييز ما فيه كفر عن غيره وأما لازالته عن موضع كان فيه. فالاول لا محذور فيه الا من جهة الاعتقاد فاذا سلم الاعتقاد فمعرفة الشيء بمجرده لا يستلزم منعاً كمن يعرف كيفية عبادة الاوثان. وأما الثاني فأن كان لا يتم الا بنوع من الكفر أو الفسق فلا يحل أصلاً والا جاز للمعنى المذكور كذا يستفاد من شرح البخاري للشيخ وفيه أيضاً انهم قالوا لما كان السحر من تأثيرات الارواح الخبيثة فالمعالجة بالادوية الالهية من الذكر والدعاء والقراءة والقلب اذا امتلأ بالتوجه الى الحق تعالى لا يحل به السحر فيشكل بما وقع من سحر النبي ﷺ ويمكن الدفع بأن ما ذكروا محمول على الغالب وانما وقع به ﷺ ايمان تجويزه ذلك وذكر في شرح المقاصد السحر أمر خارق للعادة من نفس شريرة

بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلميذ وبهذين الاعتبارين تفارقه المعجزة والكرامة وبأنه لا يكون بأقتراح المقترحين وبأنه يختص ببعض الازمنة والشروط وبأن صاحبه ربما يستعين بالفسق والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من الفروق، - فائدة - في الحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فأن قيل قد قال عليه الصلاة والسلام مثل أمتي كمثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي ﷺ ولزوم سنن العدل والصدق، واجتناب المعاصي على ما أشار اليه قوله عليه الصلاة والسلام ثم يفشوا الكذب وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدري أن الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لايمانه بالغيب طاعة ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي والمعجزات كذا في التلويح. لكن قال الامام النووي في فتاويه ان حديث مثل أمتي ضعيف لانه روي عن يوسف الصفار وهو ضعيف بالاتفاق، كثير الوهم منكر الحديث ولو صح لكان هذا بعد نزول عيسى عليه السلام حين تظهر البركة ويكثر الخير ويظهر الدين بحيث يشكل على الروائي هل هؤلاء أفضل أم الاوائل وهذا فيما يظهر عند الرائي والا فأول الامة أفضل في نفس الأمر. وذكر بعض المحدثين أن القرن الاول هم المفضلون على سائر القرون بلا شبهة وانما التردد في نفعهم في بث الشرعية والذب عنها والمطر ينبت الزرع في الاول ويربيه عند استوائه في الآخر فلا يدري أنفعه في الاول أجدى أم في الآخر - فائدة - في الحديث لا تسبقوني بالركوع والسجود فمهما سبقتكم لحقتموني اني قد بدنت قال أهل العلم بالرواية الصواب بدنت بالفتح وتشديد الدال أي كبرت وصرت ذا سن. وروي بدنت بضم الدال وهو خطأ لأن معناه كثر لحمي ولم يكن النبي ﷺ بهذه الصفة - فائدة - في الحديث أخنع الاسماء عند الله رجل يسمى ملك الاملاك. وجاء في الصحيح عن سفيان بن عيينة فأن ملك الاملاك مثل شاه شاهان ثم اخنع بالخاء المعجمة قبل النون في آخرها العين. وروي بالياء في آخرها العين أي أخيع. وروي بالياء في آخرها أي أخيا كلاهما بمعنى أوضع وأذل كذا ذكره الامام النووي. وروي أنخع بتقديم النون على الخاء بمعنى أقل الاسماء من النخع في الذبيحة وهو أن يجوز

بالذبح الى النخاع فكأن الاسم بسبب اهلاك المسمى بالكلية لاستشعاره بالتكبر الذي هو من صفات الحق تعالى وتقدس - فائدة - في الحديث إن قعر جهنم سبعون خريفاً. وروي إن قعر جهنم سبعين وكان وجه الاخير أن خبر إن منصوب في لغة رواها في المغني أو أن القعر مصدر قعرت البئر اذا بلغت قعرها وسبعين ظرف أي ان بلوغ قعرها يكون في سبعين عاماً - فائدة - في الحديث ان من أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون الاصل انه أي الشأن ووجه الكسائي بزيادة من في اسم ان كذا قال ابن مالك ورده صاحب المغني بأن الكلام موجب والمجرور معرفة في الاصح وبأن المعنى يأباه لانهم ليسوا اشد عذاباً يوم القيامة من سائر الناس - أقول - فيه انه ورد في صحيح مسلم ان من أشد واختلف نسخة ففي بعضها المصورين وهي الاكثر وفي بعضها المصورون وأما في صحيح البخاري ففيه أشد الناس عذاباً عند الله المصورون وذلك على سبيل المبالغة والرد عليهم وقيل المراد هنا من يصور ما يعبد من دون الله وهو عارف بذلك قاصد له فأنه يكفر بذلك.

وقيل هذه الرواية محمولة على الراوية التي فيها كلمة من انتهى - فائدة - روي في أركان الحج لبيك إن الحمد والنعمة لك ان هذه تكسر وتفتح على معنى لأن الحمد ونقل في الكشاف في آخر سورة يس الفتح عن الشافعي والكسر عن أبي حنيفة - أقول - قال الامام النووي في الروضة الكسر أصح وأشهر وذكر الشيخ ابن حجر والكسر أحوط عند الجمهور ونقل عن بعضهم وجه ذلك انه يقتضي ان تكون الاجابة مطلقة غير مقيدة وان الحمد والنعمة لله على كل حال والفتح على التعليل كأنه يقول أحبتك بهذا السبب - فائدة - في الحديث إن الله خلق آدم على صورته يحتمل وجوها. احدهما ان الضمير راجع الى انسان آخر ضربه على وجهه فمر النبي ﷺ فقال ذلك الحديث. ثانيها أنه راجع الى آدم عليه السلام والمقصود الرد على الدهر به القائلين بأنه لا انسان الا أنه خلق من نطفة أو الاشارة الى انه لا مسخ ولا تشويه في آدم بوجه ما بخلاف اصحابه في الحسن من الطاوس وابليس والحية. ثالثها وهو المختار عند المحققين ان الضمير راجع الى الله تعالى والمراد من الصورة الصفة يعني ان الله تعالى أعطاه نعوت الكمال وصفات المتعال من

الكلام والبيان والعظمة والجلال أو الاضافة للتشريف وبهذا التقرير يظهر وجه الحديث الآخر اعني رأيت ربي في أحسن صورة وله تأويل آخر أي رأيت ربي وأنا في أحسن صورة. وقيل كان ذلك رؤيا منام. ذكر الامام الغزالي في الرسالة النووية عالم الشهادة فقال لعالم الغيب ثم قال ان كان لهذه الحضرة الالهية المشتملة على اللوح والقلم والكتاب ترتسب منظموم ممتاز الصورة وان كان بوجه الصورة الانسية نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على صورة الرحمن وفرق، بين أن يقال على صورة الله وبين الرحمن لأن الرحمة الالهية هي التي صورت من الحضرة الالهية بهذه الصورة ثم أنعم على آدم باعطاء صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف العالم حتى كأنه كل ما في العالم إذ هي نسخة من العالم مختصرة ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على صورة الله ولولا هذا المعنى لكان على صورة الرحمن غير منظوم بل ينبغي أن يقال على صورته واللفظ الوارد في الصحيح على صورة الرحمن - واعلم - أن لحديث من عرف نفسه فقد عرف ربه تأويلاً آخر ظاهرياً من عرف نفسه بالامكان والحدث فقد عرف ربه لأن الممكن أو المحدث لا بد له من صانع على ما عرف في موضعه - فائدة - في الحديث إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن. وفي رواية أجد نفس ربكم قالواأعنى به الانصار الذين فرج الله بهم كرب المؤمنين وهم يمانيون لأنهم من الأرد والنفس مستعار من نفس الهواء الذي يرده التنفس الى الجوف فيبرد من حرارته أو من نفس الريح الذي تنسمه فيتروح اليه أو من نفس الروضة وهو طيب روائحها ويقال أنت في نفس أي في سعة وفسحة ومنه الحديث لا تسبوا الريح فأنها من نفس يريد إنها تفرج الكرب وتنشىء السحاب وتنشر الغيث وتذهب الجدب - وقال - الازهري النفس اسم وضع موضع المصدر من قولهم نفس تنفيساً ونفساً كما يقال فرج تفريجاً وفرحاً كأنه قال أجد تنفيس ربكم من قبل اليمن ويمكن أن يقال الحديث اشارة الى قبول أهل اليمن الايمان بلا كثير مشقة المسلمين وشيوع الاسلام فيه وكذا ورد في الآخر الايمان يماني - فائدة - في الحديث ينزل الله الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في ليلة النصف من شعبنان النزول بمعنى الاقبال الى الارض بالرحمة والاستعطاف فيقول

هل من مستغفر هل من تائب هل من سائل وبعبارة أخرى المراد نزول الألطاف الالهية وقربها من العباد. وقيل المراد نزول الملائكة ثم التخصيص بالليل وبالثلث الاخير منه لأنه وقت التهجد وغفلة الناس عمن يتعرض لنفحات رحمة الله وعند ذلك تكون النية خالصة والرغبة الى الله وافرة وذلك مظنة القبول والاجابة - فائدة - في الحديث ما من آدمي إلا وقلبه بين أصبعين من أصابع الله وفي رواية من أصابع الرحمن هذا مثل لكمال القدرة والاستيلاء والعظمة من الله تعالى ولنهاية العجز والافتقار والذل لابن آدم حيث يتصرف فيه بما شاء يصرفه تارة الى الخيرات فيوفقه الى الطاعات ويميله تارة الى الشرور والقبائح فيمتحنه بابتلاء المعاصي فيكون مضطراً بين صفة الجلال ونعت الجمال - فائدة - في الحديث لا تسبوا الدهر فأن الله هو الدهر أورده الأئمة في الكتب لكنه ذكر في ميزان الاعتدال أنه من رواية سعيد بن هاشم الفيومي وهو ضعيف ثم تأويله ان العرب كانت تضيف الاشياء الى الدهر قال الله تعالى ﴿وما يهلكنا إلا الدهر﴾ وكانوا يلعنون الدهر ويسبونه عند النوازل ويذكرون ذلك عند أسرارهم فقال النبي ﷺ لا تسبوا فاعل هذه الأشياء فأنكم إن سببتموه وقع السب على الله لأنه الفعال لما يريد بل نقول لو فرض ان الدهر فاعل لهذه الاشياء لكن لا خفاء في أن ذلك بتقدير الله تعالى وإرادته وأمره ومشيئته وهو الذي أعطى الدهر القوة على الفعل فبالحقيقة الفعل من عند الله تعالى ألا ترى إنه لو صدر من عبد زيد نفع أو ضر بالنسبة الى شخص فيذم العبد أو يشكره يقال ان زيداً هو الغلام فلا تشكروا الغلام أو لا تذموه ثم لا مساس لهذا الكلام هنا إلا أن يقال هذا ما حفظ من قوله ان الله هو الدهر ثم الكلام على حصر المسند في مثل قولنا الله الخالق المشهور الخالق هو الله لا غيره وذهب صاحب الكشاف الى انه لحصر المسند اليه أي أن الله هو الخالق - فائدة - في الحديث وما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله الذي يمشي بها وان سألني أعطيته وان استعاذني لأعيذنه كذا في البخاري. لكن ذكر الذهبي ان هذا غريب جداً لالوهيته الجامعة لعدوه في منكرات شيخ خالد البخاري وفيه مقال ولم يرو هذا إلا بهذا الاسناد ولا أخرجه البخاري - ثم قال - الشيخ

ابن حجر ان للحديث طرقاً يدل على ان له أصلاً وان كان في بعضها مقال ثم التأويل في المعنى ان كليته لي فلا يصغي سمعه الا الى ما يرضيني ولا يبصر الا لما أمرته وبالجملة لا تتحرك له جارحة الا في الله لله فهي كلها تعمل بالحق للحق. وحمله الصوفية على مقام الفناء والمحو وانه الغاية التي لا شيء وراءها ولا يخفى انه لا متمسك للقائلين بالاتحاد أو الوحدة المطلقة لآخر الحديث الى قوله ولئن سألني - فائدة - في الحديث البر حسن الخلق والاثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس - قال - الامام النووي البر يكون بمعنى الصلة والصدق واللطف وحسن الصحبة والعشرة والطاعة وهذه الامور تجمع حسن الخلق ومعنى حاك تردد وتحرك ولم ينشرح له الصدر وحصل في القلب منه الشك وخوف كونه ذنباً - أقول - المقابلة بين الاثم والبر على هذا غير ظاهرة الا ان يدعي مبالغة أن ما ليس بالبر وحسن الخلق اثم والا ظهر انه اشارة الى ما في النهاية. من قولهم ان البر دون الاثم أي ان الوفاء بما جعل على نفسه دون الغدر والنكث - فائدة - في حديث الايمان والاسلام والاحسان قال فاخبرني عن الاحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فأن لم تكن تراه فأنه يراك ثم ذكروا أنه أشار في الحديث الى حالتين أرفعهما مشاهدة بقلبه والثانية أن تستحضر اطلاع الحق على ما تعمله أي تراعي الأدب اذا كنت تراه وان لم تره فاستمر على العبادة فأنه يراك اذ المعنى لا تغفل فأنه يراك وظني ان مجرد رؤية العبد اياه ليس أعلى من رؤيته تعالى لعمل في العبادة كما لا يخفى على المنصف فالوجه ان يجعل المعنى الاول مشتملاً على رؤية العبد ورؤية الحق تعالى والثاني مجرد رؤية الحق فأن رؤيته تعالى لازمة قطعاً فلذا ترك الاشارة اليها في المعنى الاول وينبغي أن يعلم انه وقع في آخر الحديث فأنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم ولقائل أن يقول ورد الحديث في آخر عهد الاسلام على ما في شرح البخاري للشيخ ابن حجر فلا وجه لجهل الصحابة حينئذ بأمر الدين.

والجواب أن المراد التثبيت على ذلك كما قالوا في قوله تعالى اهدنا الصراط والمراد التعليم بالفرق بين الايمان والاسلام والاحسان واظهار التفاوت بين ذوي الاحسان - فائدة - في الحديث ان الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه - أقول -

معنى الحديث الحلال الطيب والحرام الخبيث أي ماله في الحقيقة جهة واحدة من الحل والحرمة ظاهر أمره بنص أو قياس أو استصحاب أو غيره على المسلمين. وبينهما ما هو في محل الاشتباه لا يعرفها العوام بل كثير من العلماء وانما يعرفها المجتهدون بل انما يعرفها المؤيدون منهم بالنظر الدقيق المنور بنور التقوى فألحقها هؤلاء المجتهدون بأحدهما أو بقريب منهما فتلك الشبهات يجوز أن يكون مما تعارض فيه دليلان على الحل والحرمة بل مباحة بالنظر الظاهري الفقهي لكن تحتها سر دقيق يقتضي الاجتناب يعرفه أصحاب التقوى من أهل البصيرة هكذا حقق المقال ودع عنك ما قيل أو يقال. ثم قوله استبرأ استفعل من البراءة أي برأ دينه من النقص ودينه من الطعن كذا في شرح البخاري للشيخ - وقال - في النهاية العرض في اللغة موضع المدح والذم من الانسان سواء كان في نفسه أو في سلفه أو من يلزمه أمره ويطلق على نفسه وبدنه لا غير وهو المراد في الحديث انتهى - فائدة - في صحيح البخاري في رواية شعبة لما نزلت قوله تعالى ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ قال الصحابة يا رسول الله إننا لم نظلم فأنزل الله إن الشرك لظلم عظيم - أقول - في المقام أبحاث. الاول ان آخر الآية الاولى ﴿أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ فلقائل أن يقول يجوز أن يراد ثبوت الأمن على الدوام من أول الأمر كما يناسب الجملة الاسمية أو الأمن على سبيل الجزم فلم تحمل الصحابة الآية على ذلك فيرتفع الاشكال مع أن حمل الظلم المنكر على الشرك بواسطة انه أعظم أنواعه بعيد لا يفهم من العبارة. والجواب ان ما قبل الآية وسياقها في الفرق بين المؤمن والكافر حيث قال تعالى ﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون الذين آمنوا الآية﴾ الثاني أن المتبادر من قوله تعالى ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ اجتماع الايمان والظلم إذ قولهم ليس بالفتح يلبس بالكسر بمعنى خلط فوجهه أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بوجود الصانع باثبات الشرك له لكنه حمل كثير من المحدثين الآية على الارتداد وتقدم الايمان على الكفر المتأخر. واختار الشيخ ابن حجر أن المراد بالآية النفاق، وأنت خبير بأنه لا يلائمه دفع اشكال الصحابة رضي الله عنهم بقول لقمان إن الشرك لظلم عظيم إذ الشرك ليس بخاص بالنفاق، وان كان عاماً.

الثالث ان هذه الرواية للحديث تقتضي أن يتأخر نزول قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم عن الآية الاولى واستشكال الصحابة لكن رواه البخاري ومسلم من طريق آخر فقالوا أي الصحابة أينا لم يلبس إيمانه بظلم فقال ﷺ إنما هو الشرك ألم تسمعوا ما قال لقمان. وفي رواية ليس بذلك ألا تسمعون الى قول لقمان فظاهر هذا الطريق ان هذه الآية التي في سورة لقمان معلومة لهم ولذا نبههم عليها. فقال الشيخ ابن حجر ويحتمل أن يكون نزولها وقع في الحال فتلاها النبي ﷺ عليهم ونبههم فتلتئم الروايتان وأنت خبير بأنه بعيد بل الوجه انه يجوز أن يكون قول لقمان معلوماً للصحابة قبل نزول الآية الثانية بأخبار النبي ﷺ - فائدة - في الحديث للبخاري يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن برة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير. وفي رواية بدل قوله من خير من إيمان - أقول - يستشكل الحديث على المحققين من العلماء القائلين بأن النطق بالشهادتين شرط لاجراء الأحكام الدنيوية لا لأحكام الآخرة من دخول الجنة والخلاص من النار فقال الشيخ ابن حجر المراد بالقول هنا القول النفسي وأنت خبير بأنه ليس أيضاً شرطاً بل مجرد الاعتقاد كاف عند المحققين - وقال - المولى الكرماني المراد الخروج بحسب حكمنا وفيه انه غير مفهوم من العبارة ولا بمقصود هنا أيضاً إذ الخروج بحسب الحكم لا مدخل فيه لمراتب ما في القلب فالوجه عندي انه يجوز أن يكون للخروج من النار مرتبة أخرى للايمان أنزل من تلك المراتب المشتملة على القول والاعتقاد هي مرتبة الاعتقاد فقط - فائدة - في الحديث للبخاري عن الزبير قال سألت أبا وائل عن المرجئة فقال حدثني عبد الله أن النبي ﷺ قال سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر فقال الشارحون السباب بكسر السين وتخفيف الموحدة أشد من السب وهو أن يقول في الرجل ما فيه وما ليس فيه والفسق في الشرع الخروج عن طاعة الله ورسوله وهو أشد من العصيان واطلاق، الكفر على قتال المسلم مبالغة أو للتشبيه فأن قتال المسلم من شأن الكافر أو المراد بالكفر عن حقوق، المسلمين ثم قالوا مقتضى الحديث الرد على المرجئة وعرف منه مطابقة جواب ابي وائل للسؤال عنهم كأنه قيل كيف تكون مقالتهم حقة والنبي ﷺ يقول

هذا - اقول - في الرد على المرجئة اشكال لأن الآيات والاحاديث الدالة على وجوب الطاعة كثيرة بحيث لا مجال للنزاع فلا وجه لأن يقول احد من المرجئة وغيرهم انه لا يفسق احد بترك المأمور به وسباب المسلم يعم المرجئة لأنهم يقولون بأن الذنب لا يضر مع الايمان ألا ترى انه قال الشيخ ابن حجر في المقدمة الارجاء أي التأخير على قسمين منهم من اراد به تأخير القول في تصويب احدى الطائفتين الذين تقاتلوا بعد عثمان رضي الله عنه ومنهم من اراد به تأخير الحكم على من اتى باباً من الكبائر وترك الفرائض بالنار لأن الايمان عندهم الاقرار والاعتقاد ولا يضر العمل مع ذلك. وقال جدي في شرح المقاصد جعلوا أي المعتزلة عدم القطع بالعقاب وتفويض الأمر الى الله يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو المذهب الحق ارجاء بمعنى تأخير الأمر وعدم الجزم بالثواب أو العقاب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رحمه الله من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء قال من الملائكة قالوا لا علم لنا وانما المرجئة الباطلة هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب اصلاً وانما العذاب والنار للكفار وقال ايضاً اجتمعت الأمة على أن صاحب الكبيرة فاسق وإنما اختلفوا في كونه مؤمناً أو لا وظني ان مقصود ابي وائل الرد على المرجئة على سبيل الرمز والاشارة الدقيقة وبيان أن مذهبهم وان كان رديئاً وهم يستحقون السب لكن سبهم في محل المخاطرة فلذا خاف وأعرض عن سبهم صريحاً وأوّلوا حديث ابن مسعود - فائدة - في الحديث من تعلم القرآن ثم نسيه لقى الله وهو أجذم. اختلفوا في تفسير الاجذم قيل هو المقطوع اليد وفيه انه لا يناسب ولا يخفى ان العقوبة تكون في محل الذنب من الاعضاء إلا لضرورة كالجلد بالنسبة الى الزاني فأن ذلك العضو مما يجب ستره فلا يناسب إيلام الشخص بالنظر اليه بل نقول الظاهر إنه لا يراد بالاجذم هنا معناه الظاهري بحسب العقوبة الدنيوية بقرينة قوله لقي الله بل لازمه بحسب العقوبة الاخروية ولم يعهد في الآيات والاحاديث أن يعبر عن جزاء عمل عضو بحسب الآخرة بعقوبة عضو آخر بلا رعاية مناسبة وقيل الاجذم هنا بمعنى المجذوم الذي ذهبت أعضاؤه كلها وكأنه نظر الى أن النسيان فعل القلب الذي هو أمير البدن ورده الجوهري بأنه لا يقال للمجذوم أجذم. وقيل المعنى لقي الله وهو أجذم الحجة لا لسان له

يتكلم ولا حجة في يده وقيل المعنى لقي الله خالي اليد من الخير والثواب فكنى باليد عما تحويه وتشتمل عليه من الخير وقد سبق في حديث كل امر ذي بال - أقول - الحق أن يفسر الاجذم بمقطوع اليد ويراد به لازمه ووجه المناسبة أن اليد آلة الانسان في اكتساب المنافع الدنيوية كلها فكذا القرآن سبب يهتدي به الى الشرائع المفضية الى السعادات الاخروية - فائدة - في الحديث بعثت في نفس الساعة أي بعثت وقد حان قيام الساعة إلا أن الله أخرها قليلاً فبعثني. نفس الساعة من قولهم نفس فلان عن غريمه اذا أنظره وأخره بعد ان حان قضاؤه ووجب اقتضاؤه وله وجه آخر هو أن جعل للساعة نفساً كنفس الانسان فقال بعثت في وقت أحس بنفسها وقربها - فائدة - في الحديث مات حتف أنفه. الحتف الهلاك كانوا أي العرب يتخيلون ان روح المريض تخرج من أنفه فان جرح خرجت من جراحته كذا في النهاية. لكن قال السيد الرضي صاحب النهج الميت على فراشه من غير أن يعجله القتل انما يتنفس شيئاً فشيئاً حتى ينقضي فخص بذلك الأنف لأنه جهة لخروج النفس وحلول الاجل ولا يكاد حال ذلك في سائر الميتات حتى تكون الميتة ذات مهلة فلا يستعمل ذلك في الميتة بالغرق والهدم وجميع فجاآت الموت وانما يستعمل في الميتة المماطلة - فائدة - في الحديث إن من البيان لسحراً. إن أريد بالحديث المدح فالمعنى انه يستمال به القلوب ويرضى به الساخط ويستسهل به الصعب فالمشبه به السحر بمعنى مارق ولطف مأخذه على ما في الصحاح أو السحر بمعناه الحقيقي المشهور لكن بعد تجريده عن ملاحظة الخديعة والتمويه وان أريد به الذم فالمعنى انه يكتسب به من الاثم ما يكتسبه الساحر أو انه قد يخدع بزخارفه وحسن معارضه ومطالعه - فائدة - في الحديث الحجر يمين الله فمن شاء صافحه بها المراد ان الحجر جهة من جهات القرب الى الله تعالى فمن استلمه وباشره قرب من طاعته تعالى فكان كاللاصق بها والمباشر لها فأقام عليه الصلاة والسلام اليمين هنا مقام الطاعة التي يتقرب بها الى الله سبحانه لأنه اذا أراد أحد في العادة التقرب الى صاحبه أتى يصافحه بكفه وعلق يده بيده ولما جاء عليه الصلاة والسلام بذكر اليمين اتبعه ذكر الصفاح ليبلغ بالبلاغة غايتها - فائدة - في الحديث عن عائشة قالت لما ثقل النبي ﷺ

جاء بلال يؤذنه بالصلاة فقال مروا أبا بكر أن يصلي بالناس فقلت يا رسول الله ان أبا بكر رجل أسيف وانه متى ما يقوم مقامك لا يسمع الناس فقال الشيخ ابن حجر متابعة لشرح الكرماني متى ما يقوم كذا وقع للاكثر باثبات الواو ووجهه ابن مالك بتشبيه متى باذا فلم تجزم كما شبه اذا بمتى في قوله ﷺ اذا أخذتما مضاجعكما تكبرا أربعا وثلاثين بحذف النون لكنه ذكر في باب مناقب علي رضي الله عنه فكبرا بلفظ الأمر وفي بعضها بلفظ المضارع بحذف النون منه إما للتخفيف وإما لأن اذا جازمة على شذوذ فيه. وذكر الكرماني في باب حسن اسلام المرء انه يجوز الجزم باذا -- وقال - الشيخ هناك انه لا يجزم باذا لكنه اختار في مغني اللبيب جواز الجزم باذا واهماله في متى على التشبيه - فائدة - في باب مناقب الحسن من صحيح البخاري على ما هو أصل النسخة عن عقبة بن الحارث رأيت أبا بكر وحمل الحسن وهو يقول شبيه بالنبي وليس شبيه بعلي وعلي يضحك. وجهه ان خبر ليس كان ضميراً متصلاً به فحذف أي ليس هو شبيه بعلي. وجوز الشيخ ابن حجر أن يكون ليس حرفاً عاطفاً أيضاً وهذا أحسن معنى لأن التوجيه الأول يحتاج الى القلب في الكلام - فائدة جليلة - في الحديث ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد والعبد المملوك اذا أدى حق الله وحق مولاه ورجل كانت عنده أمة يطأها فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فتزوجها فله أجران - أقول - فيه أبحاث. الاول ان المتعارف من الكتاب في عرف الشرع التوراة والانجيل والزبور وصحف ابراهيم وادريس وشيث إما لكونها لم تنزل عليهم بنظم وإما لعدم تضمنها الاحكام وانما هي حكم ومواعظ صرح به في كتاب النكاح من شرح الحاوي في الفقهة الشافعي.

البحث الثاني أنهم اختلفوا في عيسى عليه السلام هل هو صاحب شريعة مستقلة ناسخة لشريعة موسى عليه السلام او لا. قال صاحب الملل والنحل والانجيل لم يختص بكونه احكاماً لكنه رموز وأمثال ومواعظ وما سواها من الاحكام فمحالة على التوراة فكانت اليهود بهذا لم ينقادوا لعيسى عليه السلام وادعو عليه أنه مأمور بمتابعة موسى عليه السلام - ونقل - عن عيسى ما جئت لأبطل التوراة بل لتكميلها في التوراة النفس بالنفس والعين بالعين والأنف

بالانف والجروح قصاص. وأقول اذا لطمك أخوك على خدك الايمن فضع له خدك الايسر - وقال - صاحب تبصرة الادلة في كلام الحنفية ومنها أي من الادلة على نبوة محمد ﷺ ما ذكر في التوراة عن الحق تعالى لموسى عليه السلام اني أقيم لبني اسرائيل من اخوتهم مثلك فاجعل كلامي على فمه فاخوة بني اسرائيل بنو اسمعيل ومثل موسى من الانبياء ليس إلا محمد عليه الصلاة والسلام لما انه صاحب شريعة مستقلة فيها بيان مصالح الدارين وليس لأحد سواه من الانبياء ذلك. وقد ذكر جدي في شرح المقاصد ذلك الكلام فزاد فلا يصرف الى من بعد موسى من الانبياء بني اسرائيل ولا إلى عيسى لأنهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل عيسى في كونه صاحب شريعة مستأنفة - وقال - صاحب الصحائف وليس من تعقب موسى مثله إما لعدم الشركة أو الشريعة أو عدمهما جميعاً وأما عيسى فلأنه مع الشركة ما كان صاحب شريعة أيضاً لكنه ذكر في جامع الاصول في آخر الباب الثاني من الفن الثاني من الركن الثالث في الاسماء والكني والألقاب وكل نبي جاء بعد موسى ممن بعث أولم يبعث فأنما كان يقوم بشريعة موسى الى ان بعث المسيح عيسى فنسخها. وذكر في التمهيد لأبي الشكور السالمي الحنفي وعيسى بعد نزوله من السماء يتابع محمداً عليهما الصلاة والسلام لانه نسخت شريعته بالاتفاق وهو كان رسولا صاحب شريعة وسيكون رسولا بعد النزول الا أنه لا يكون صاحب شريعة ثم ذكر أيضاً وسائر الانبياء كانت لهم الصحائف ما كان فيها أمر ولا نهى ولا ما ينسخ من طريق الوحي بل فيها الدعاء والوعظ كما في الزبور ونحوه. وذكر أيضاً قال أهل السنة أصحاب الشرائع أولو العزم من الرسل وكانوا ستة آدم ثم نوح ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم محمد عليهم الصلاة والسلام. وذكر في التفسير الكبير والوجيز والوسيط في قوله تعالى ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ يعني شرائع مختلفة للتوراة شريعة وللانجيل شريعة وللقرآن شريعة وذكر في باب العزيمة من الكشف الكبير في أصول الفقه الحنفي أولو العزم من الرسل نوح وابراهيم وموسى وعيسى أصحاب الشرائع وهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة ويوافقه ما في تفسير الثعلبي وقد اشتهر في كتب الحديث وأصول الفقه انهم اختلفوا في أن محمداً ﷺ هل كان متعبداً قبل البعثة بشرع أم لا والمختار انه كان

متعبداً بشرع من قبله فقيل بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى عليهم الصلاة والسلام. وذكر في شرح الخطبة من المواقف انه يحرم في دين اليهود المباضعة والبيتوتة على الحائض والقتل بقود أي القصاص فأما في دين النصارى فيجوز مباضعه الحائض ويتعين العفو. وذكر في الكشاف في سورة آل عمران حرمت شريعة موسى الشحوم ولحوم الابل والسمك وكل ذي ظفر فأحل لهم عيسى عليه السلام بعض ذلك. وذكر في تفسير القاضي عند قوله تعالى ﴿وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه﴾ يدل على أن الانجيل يشتمل على الأحكام وان اليهودية منسوخة ببعثة عيسى عليه السلام. وان كان مستقلاً بالشرع لكن أول صاحب الكشاف الآية بأن المعنى وليحكموا بما أنزل الله فيه من ايجاب العمل بأحكام التوراة - أقول - التأويل في غاية البعد. وقد قال الله تعالى ﴿قالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء﴾ ثم ظني في التوفيق بين تلك الروايات المتخالفة ان من أثبت لعيسى عليه السلام الشريعة المستقله أراد انه يشتمل على الاحكام الناسخة في الجملة وهو ظاهر ومن نفى أراد ان عيسى متمم مكمل للتوراة موضح لجملاتها تابع لشريعة موسى في أكثر الاحكام متعبد بها على انها شريعة سابقة لا على انها شريعة نفسه بخلاف نبينا عليه الصلاة والسلام فأنه متعبد على القول المختار بالشرائع السابقة على انها شريعته ذكرت في القرآن نقلاً عن الكتب السابقة بلا إنكار وان الاحكام المذكورة في الانجيل المخالفة للتوراة في غاية القلة على ما في أول شرح البخاري للشيخ ابن حجر مع انها مستنبطة بطريق الرمز الى ذلك النسخ الظاهر الواقع بالانجيل وقد يوضح ما ذكرنا ان الشافعي مثلاً قلده واتبعه جماعة واعتقدوا ان له مذهباً وأصحابه مخالفون لأبي حنيفة لا يعتبرون قوله ويعتقدون بطلانه بخلاف أبي يوسف فأنه لا يعد صاحب مذهب ولا يعتقد أصحاب أبي حنيفة بطلان قوله ويعتبرون قوله وذلك لأن أبا يوسف بصدد متابعة أبي حنيفة وينظر في أصول مذهبه ومخالفته قليلة بخلاف الشافعي. البحث الثالث ان المراد بالكتاب في الحديث التوراة والانجيل عند الجمهور - وقالت - طائفة المراد الانجيل خاصة ان قلنا النصرانية ناسخة لليهودية ويؤيده انه قد وقع أيضاً في الرواية الصحيحة بدل آمن

بنبيه آمن بعيسى. وذكر الشيخ ان عيسى مرسل الى بني اسرائيل فمن أجابه منهم نسب اليه ومن كذبه لم يكن مؤمناً ومن دخل في اليهودية من غير بني اسرائيل أو استمر على اليهودية لعدم ان تبلغه دعوة عيسى فأدرك بعثة محمد عليه الصلاة والسلام فداخل في هذا الخبر ولا يتفاوت الحال بأن يكون شرع عيسى ناسخاً لشريعة موسى أم لا فيجوز التعميم بقي الاشكال في أنه روى الطبراني ما يدل على ان قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون﴾ الى قوله ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين﴾ نزل في شأن اليهود الذين سكنوا من بني اسرائيل في المدينة وحواليها وذلك لأنه لا وجه للقول بالاجر على الدين المنسوخ ويمكن أن يقال لم تبلغ دعوة عيسى الى أهل المدينة - أقول - فيه بعد جداً لأن هرقل عظيم الروم ملك على بيت المقدس أرسل اليه النبي ﷺ كتاباً وذهب أبو سفيان للتجارة الى جانبه وهو نصراني - وقال - الطيبي لا يبعد أن يكون جريان الايمان سبباً لقبول تلك الاعمال والاحكام وان كانت منسوخة بشريعة محمد ﷺ. ولذا قيل في الحديث ان حسنات الكفار مقبولة بعد اسلامهم لا يقال يلزم أن يكون للكافر الحربي أيضاً أجران لأننا نقول أهل الكتاب يعرفون محمداً ﷺ فلهم فضل بخلاف سائر الكفار ويؤيده ان نكاح الكتابي صحيح دون غيره - البحث الرابع - إنهم اعترضوا بتخصيص الاجرين بهؤلاء الثلاث مع انه من صلى وصام مثلاً فله أجران وأجابوا بأن الفاعل في كل من الثلاث جامع بين أمرين بينهما مخالفة عظيمة كأن الفاعل لهما عامل بالضدين ثم اعترضوا بأنه ينبغي أن يكون في الأخير أجور أربعة التأديب والتعليم والاعتاق والتزوج بل سبعة وأجابوا بأنه اعتبر الاجور للامور التي للرقبة واحداً والتي للامور التي للرقبة واحداً آخر - أقول - الحق ان مقصود الحديث الاشارة الى أن امرأ واحداً في الثلاث له أجران بانضمام شيء اليه كالايمان بالنبي السابق بواسطة انضمام الايمان بنبينا عليه الصلاة والسلام وكعبادة العبد مع انضمام خدمة المولى وكتزوج الامة ووطئها وتعليمها مع سائر الامور وليس فيما سوى هؤلاء الثلاث أمرؤ واحد له أجران - البحث الخامس - يلزم تخصيص الحديث بما سوى أكابر الصحابة وإلا يلزم ترجيح الكتابي عليهم - أقول - لا حاجة الى

ذلك إذ المقصود أن الكتابي له مزيد بواسطة التضعيف لكن لعمل الصحابي فضيلة أخرى بواسطة الاخلاص وسائر الامور اللازمة الاعتبار وتلك الفضيلة أشد وأحرى وللصحابي فضائل أخر عزيزه تفرد بها نعم لو اشترك الكتابي معه في جميع العبادات مع تمام الامور التي ينبغي اعتبارها في العبادات يلزم الترجيح لكن الكلام في غير ذلك كما لا يخفي - فائدة - في الحديث اذا سرتم الى العدو فمهلاً مهلاً فاذا وقعت العين على العين فمهلاً مهلاً. المهل بالسكون الرفق وبالتحريك التقدم أي اذا سرتم فتأنوا واذا لقيتم فاحملوا كذا قال الازهري وغيره والعبارة لصاحب النهاية والمغرب. لكن قال في الصحاح المهل بالتحريك التؤدة والتبطي - ونقل - المحققان جدي والسيد في تفسير قوله تعالى ﴿وان كنتم في ريب الآية﴾ قول الجوهري بلا خلاف عن غيره انتهى - فائدة - في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فأن الشك ريبة والصدق طمأنينة. يريبك بفتح الياء في الافصح والاشهر وروي بالضم أيضاً والى ما لا يريبك ظرف مستقر أي ذاهباً الى ما لا يريبك ثم الريب في الاغلب القلق والاضراب فيستعمل في الشك لعلاقة أنه يلزمه الاضطراب فأن حمل الحديث على الاصل فالمقصود ترك الكثرة المفرقة للخواطر واختيار الوحدة والعزلة القريبة الى الطمأنينة والقرار للتبتل الى الله تعالى أو ترك الفضلات الدنيوية وفضول الكلام وما لا يعنيه والقناعة بما لا بد منه أو ترك الشرك والنسب والاضافات الى المخلوقات بالتوحيد والتوجه الى جناب الحق تعالى ألا ترى الى قوله تعالى ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ وان حمل الحديث على المعنى الثاني فالفرض اترك ما شككت فيه وذلك برد المتشابه الى المحكم والمجمل الى المفسر والاخذ بالاحتياط للخروج عن العهدة بيقين وبترك الشبهات واختيار الحلال وبترك العلوم والمذاهب التي لا تنور عيدان الشرع كعلوم الفلاسفة وبدع أهل الاهواء وبترك الرأي المتردد بين الخطأ والصواب عند ظهور السنة أو الكتاب الحقين باليقين بقي أن في الحديث رداً لما اشتهر بين أهل العربية من أنه اذا كان أحد الامرين معروفاً بوجه ينبغي أن يجعل مسنداً اليه والآخر مسنداً فالمناسب أن يقال فأن الريبة شك لا العكس إلا باعتبار القلب تأمل - فائدة - في الحديث ثلاث من أخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير

السحور والسواك وفيه إشكال لأنه لم يكن في الملة السابقة حل أكل السحور كما يأتي في عقد التفسير وأجاب عنه صاحب النهاية شرح الهداية بأن المراد الأكلة الثانية فأنها تجري مجرى السحور في حقهم - أقول - الاظهر أن يقال المراد أنها أخلاق جنس المرسلين لا أن كل مرسل يتخلق بكل منها - فائدة - في الحديث الطهور شطر الايمان والحمد لله يملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآن أو تملأ ما بين السموات والارض والصلوات نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها. قوله تملآن أو تملأ ضبطناه بالتاء المثناة من فوق فالأول ضمير مؤنثين غائبين والثاني ضمير هذه من الكلام. وقيل يجوز في تملآن التذكير أيضاً باعتبار النوعين من الكلام أو الذكرين وأما يملأ فمذكر على إرادة الذكر كذا في شرح مسلم قيل في القيل ان الجزم بالتذكير في يملأ غير ظاهر. والجواب أن الذكر لكونه في الأصل مصدراً يطلق على المثنى بخلاف مثل الكلمة والجملة يبعد إطلاقهما عليه لكن يملأ في قوله يملأ الميزان يحتمل التذكير والتأنيث ثم الطهور والوضوء عند الجمهور بضم أولهما اذا أريد بهما الفعل الذي هو المصدر ويفتح اذا أريد الماء. وذهب طائفة الى الفتح في المعنيين وحكى الضم مطلقاً أيضاً والمراد هنا الفعل على ما هو الظاهر فالوجه عند الجمهور الضم ويجوز الفتح على تقدير مضاف أي استعمال ثم الشطر في الاصل التصف وقد يجيء بمعنى البعض أيضاً فأن كان بالمعنى الثاني فالأمر ظاهر سواء أريد بالايمان الدين نفسه أو الصلاة وسواء استعمل الطهور في معناه الظاهري أو في غيره وان كان لمعنى الاول فالوجه ان يبني الصلاة أو الدين على أمرين التخلية والازالة والنفي وعلى التخلية وأتيان الافعال والاقوال والاثبات هو والى ذلك أشار في قوله تعالى ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ ويحتمل أن يراد بالطهور معناه الظاهري فيجعل نصفاً على سبيل المسامحة والمبالغة للصلاة أو الايمان بالنظر الى كمال مدخلية الطاهرية في صحة الصلاة وباعتبار ان الايمان يزيل نجاسة الباطن والطهور يزيل نجاسة الظاهر أو باعتبار ان الايمان تصديق بالقلب وإذعان بالظاهر والطهارة شرط للصلاة التي هي انقياد بالظاهر ثم الحمد لله يملأ الميزان أي ثوابها لو قدر جسماً يملأ الميزان لعظم

الأمر بواسطة ان الكائنات مملوأة من نعمه تعالى فالحمد مشتمل عليها وكذا السر في يملأ سبحان الله ما بين السموات والارض لاشتماله على التنزيه عن النقص اللازم للممكنات العلوية والسفلية والصلاة نور أي تمنع من المعاصي وتهدي الى الصواب أو فرقان بين الكفر والايمان ذكر في جامع الترمذي بين الكفر والايمان ترك الصلاة أو منور لصاحبها ظاهراً وباطناً في الدنيا ومنازل الآخرة قال الله تعالى ﴿يسعى نورهم بين أيديهم﴾ أو لأنها مشتملة على حسنات ولا شك ان السيئات ظلمات قال الله تعالى ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ بل تنور قلب المصلي بواسطة الافعال والمعاملة للجناب المقدس الذي هو نور الانوار والصدقة برهان أي حجة واضحة على ثبات الايمان لأن بذل المال الذي هو شقيق الروح شاق على الانسان لا يقع بدونه ولذا قال تعالى في مدح الانفاق ﴿وتثبيتاً من أنفسهم﴾ أو دليل يفرق به في الآخرة بين المتصدق وغيره إذ لا يبعد أن يوسم المتصدق فيها بسيماء يعرف به قيل أو دليل على فلاح صاحبها أو حجة على الخصم أي الشيطان والصبر على الطاعة والمكاره وعن المعاصي ضياء لا يزال صاحبه مستضيئاً مستمراً على الصواب. وقيل المراد بالصبر الصوم يقال شرعاً لرمضان شهر الصبر وينبغي أن يعلم انه ذكر في الصحاح النور الضياء ولذا يقال نور القمر وضياؤه - وقال - الامام الغزالي النور يطلق على نفس الذات المستنيرة أيضاً وعلى غير المحسوس كنور العقل بخلاف الضياء لكنه أضيف في القرآن النور الى القمر والضياء الى الشمس ففي الحديث يمكن أن يقال نظر الى شرف الصلاة على الصبر وغيره فجعلها ذات النور المفيض الاستضاءة على ما سواها أو نظر الى توقف الصلاة على الصبر فجعلها بمنزلة القمر والصبر على الاقبال الى الله تعالى والاعراض عما سواه في درجة الشمس لتلك الملاحظة ثم قوله فكل الناس الخ معناه كل إنسان يسعى لنفسه فمنهم من يبيعها لله بطاعته فيعتقها من العذاب ومنهم من يبيعها للشيطان والهوى باتباعهما فيوبقها أي يهلكها - فائدة - في الحديث الشهداء ثنية الله في الخلق أي مستثناة من الصعق بقوله إلا من شاء الله - فائدة - سئل واحد من مشايخنا عن معنى الحديث المشهور ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل باع حراً وأكل ثمنه ورجل استأجر رجلاً ولم يؤد أجره

ورجل أعطي بي ثم غدر ما معنى قوله أعطي بي ثم غدر قال (١)ان من جنى جناية من عبد أو غيره والسيد أراد تأديبه فيقول الجاني اعف عني لرسول الله فعفى ثم رجع عن عفوه كذا في إجارات جواهر الفتاوي الحنفية.

---

(١) قوله قال ان من جنى جناية الخ أقول صريح هذا الكلام أن الحديث نبوي وهو غلط وإنما هو من الأحاديث القدسية التي حكاها رسول الله ﷺ عن رب العزة جل شأنه ومعنى قوله ورجل اعطى بي ثم غدر رجل عاهد لله ثم نكث عهده وما ذكره من المعنى غير مستقيم حتى على فرض أن الحديث نبوي فليتأمل.

﴿العقد الثالث في أصول الحديث﴾

- درة - الحديث كالخبر في الاصطلاح يتناول جميع أفراد السنة من القول والفعل والتقرير وقول الصحابي والأحاديث جمعه على خلاف القياس صرح به في الصحاح والمقدمة للزمخشري لكنه قال في آخر تفسير سورة المؤمنين في الكشاف الأحاديث تكون إسم جمع ومنه أحاديث النبي ﷺ ويكون جمعاً للأحدوثة التي مثل الأضحوكة والأعجوبة وهي ما يتحدث به الناس تلهياً وتعجباً. وقيل الحديث ما جاء عن النبي ﷺ والخبر ما جاء عن غيره والسند الاخبار عن طريق متن الحديث والاسناد رفع الحديث الى قائله لكن المحدثون يطلقون كليهما بمعنى واحد أيضاً صرح به في أول شرح المصابيح للشيخ الجزري. والمتن هو ما ينتهي اليه السند من الكلام - درة - اختلفوا في الوقت الذي يصح فيه سماع الصغير والأصح انه متى كان قابلاً للخطاب ورد الجواب يصح سماعه ولو كان دون خمس سنين وإلا فلا وان كان فوق خمس سنين - درة - الأعلى من طريق تحمل الحديث السماع من لفظ الشيخ ثم القراءة والعرض عليه عند المحدثين - ونقل - عن أبي حنيفة ترجيح الثاني على الأول ثم الشائع عند المحدثين تخصيص التحديث بالسماع والاخبار بالقراءة على الشيخ لكن الامام البخاري والمغاربة على عدم الفرق وهو المذهب عند فقهاء الحنفية بل الأعلى الاربعة على ما نقل ابن الحاجب عن الحاكم بل جاز جميع الصيغ في صورة الاجازة أيضاً على ما يستفاد من تقرير الشيخ في شرح البخاري. لكن الشيخ الجزري جعل هذا التجويز ضعيفاً إلا أنه لا يصح تعبير حدثنا أو أخبرنا بالاذن في الكتب المؤلفة. وذكر الشيخ ابن حجر يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور أي الفرق بين حدثنا وأخبرنا لئلا يختلط المسموع بالمجاز فلا يحمل في كلامهم على محمل واحد بخلاف كلام المتقدمين - درة - المتواتر ما يكون رجال إسناده من الابتداء الى الانتهاء بعدد لا يمكن تواطؤهم على الكذب - قال - ابن الصلاح مثاله يعز وجوده إلا أن يدعي ذلك في حديث من كذب عليّ متعمداً فَلْيتبَّوأ مقعده من النار. فذكر الشيخ ابن حجر ما ادعاه من العزة ممنوع فأن الكتب المتداولة شرقاً وغرباً

المقطوع عندهم بصحة النسبة الى مصنفيها إذا اجتمعت على إخراج حديث وتعددت طرقه بحيث يستحيل التواطىء على الكذب يكون متواتراً وأمثلته كثيرة منها حديث من بنى لله مسجداً. والمسح على الخفين ورفع اليدين والشفاعة والحوض ورؤية الله في الآخرة والأئمة من قريش وقد نوزع في حديث من كذب علي بان شرط التواتر ليس موجوداً في كل طريق. وأجيب بأن المراد رواية المجموع من حيث المجموع من الابتداء إلى الانتهاء - درة - قد يقع في أخبار الآحاد ما يفيد العلم النظري بالقرائن منها ما أخرجه الشيخان مما لم يبلغ حد التواتر إلا أن هذا يختص بما لم ينقده أحد من الحفاظ عليه وبما لم يقع التجاذب أي التعارض بين مدلوليهما حيث لا ترجيح لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر كذا ذكره الشيخ ابن حجر في شرح النخبة - أقول - فيه ان انضمام القرينة لا يفيد اليقين إذ ربما تتغير وأصل العلم المطلق لا يحتاج الى ذلك الانضمام وأيضاً يجور أن يكون الانتقاد خطأ وانما يتم فيما إذا سلم المتأخرون ذلك الانتقاد ولم يردوه وههنا إشكال قوي وهو انه يجوز صدور المتناقضين ظاهراً في زمانين ومن وجهين فالتجاذب والتعارض لا يمنع عن إفادته العلم لصدورهما عن النبي ﷺ بل يمنع عن الحكم بمدلوليهما معاً بلا تعدد وجه واعتبار مثلاً يقال طلب القضاء جائز وطلبه غير جائز لكن الاول مقيد بالتعين والضرورة والثاني بعدمهما اللهم إلا يقال اذا لم يعلم التعدد للزمان والجهة لم تبق القوة في إفادته العلم إذ الظاهر وقوع المدلولين تأمل - درة فاخرة - اشترطوا في الحديث الصحيح أن يكون رواية عدلاً تام الضبط ثم قالوا المراد بالعدل من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة والتقوى الاجتناب عن الاعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة - أقول - ذكر في أول ميزان الاعتدال البدعة على ضربين بدعة صغرى كغلو التشيع أو كالتشيع بلا غلو فهذا كثير في التابعين وتبعهم مع الصدق فلا يرد الحديث بمجرد ذلك وبدعة كبرى كالرفض الكامل والغلو فيه والحط في الشيخين والدعاء الى ذلك فهذا يرد به الحديث فالشيعي الغالي في زمان السلف وعرفهم من تكلم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية ومن حارب علياً وتعرض لسبهم والغالي في زماننا وعرفنا هو الذي يكفر

هؤلاء السادة ويتبرأ من الشيخين فهذا ضال مفتر. ثم قال في ذكر ابراهيم بن الحكم في المسئلة ثلاثة مذاهب المنع مطلقاً والترخيص مطلقاً الثالث التفصيل فتقبل رواية الرافضي الصدوق وترد رواية الرافضي الداعية ولو كان صدوقاً انتهى كلامه.

ولا يخفى ان المتبادر (١)من أول كلامه ان البدعة الصغرى لا تضر وان كانت مع الدعوة والمفهوم من آخر كلامه ان الدعوة مطلقاً تضره - وقال - الشيخ ابن حجر في أول الفصل التاسع من المقدمة والتفصيل هو المذهب الأعدل وصار اليه طوائف من الأئمة وادعى ابن حبان الاجماع عليه لكن فيه نظر واختار في شرح النخبة أيضاً هذا التفصيل لكنه قال في شرح النحبة ان المبتدع اذا روى ما يشيد بدعته لا تقبل روايته وان لم يكن داعياً الى البدعة ويخدشه ان تلك الرواية دعوة الى البدعة ومنها أفحش - وقال - الشيخ في آخر المقدمة التشيع محبة علي رضي الله عنه وتقديمه على الصحابة فمن قدمه على أبي بكر وعمر فهو غال في تشيعه ويطلق عليه رافضي وإلا فشيعي فأن انضاف الى ذلك السب أو التصريح بالبغض فغال في الرفض وان اعتقد الرجعة الى الدنيا فأشد في الغلو ثم الفسق الخروج عن طاعة الله ورسوله بارتكاب الكبيرة والاصرار على الصغيرة ولا يخفى أنه شاع في كثير من أئمة الحديث الاصرار على الصغيرة من الغيبة والنميمة وهجران الأخ المسلم والتودد الى الظلمة والرشوة في القضاء الى غير ذلك بل قد يعتقدون (٢)ما هو كفر في الواقع نقل في ميزان الاعتدال عن مجاهد انه فسر قوله تعالى ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ بأنه يجلس النبي ﷺ معه على العرش

(١) ولا يخفى ان المتبادر الخ أقول ما فهمه من كلامه غير متبادر منه فأنه فسر البدعة الكبرى بالرفض الكامل والغلو فيه والحط في الشيخين والدعاء الى ذلك وجعل الدعوة اليه من أقسام البدعة الكبرى ومما يرد به الحديث فاتفق صدر كلامه مع عجزه.

(٢) قوله بل قد يعتقدون الخ أقول الصحيح ان ارتكاب الكبيرة فادح في صحة الرواية وما نسبه الى كثير من أئمة الحديث من الاصرار على الصغائر فغير صحيح وما نقل في ميزان الاعتدال عن مجاهد من تفسيره الآية المذكورة بما ذكره فمكذوب عليه وقد ذكر في كتب الموضوعات ان هذا من افتراء بعض القصاصين عليه.

وظنى في عدالة راوي الحديث ترك المعصية التي تكون شنيعة بين المسلمين وفيها أشارة لقلة الاعتداد بالدين مع الصلابة في أمر الرواية وبالجملة كون الراوي بحيث لا يظن بحاله الافتراء على النبي ﷺ - قال - الشيخ في المقدمة في خالد بن مخلد اذا كان ثبتا في الاخذ والاداء لا يضره التشيع سيما ولم يكن داعية. وقد ذكر في ميزان الاعتدال عبد الملك بن جريج مجمع على ثقته مع كونه تزوج سبعين امرأة بنكاح المتعة كان يرى الرخصة في ذلك وكان فقيه أهل مكة في زمانه - درة - ذكر في شرح النخبة والتقريب من المرتبة العليا في صحة الاسناد ما يطلق عليه بعض الأئمة أنه أصح الاسانيد كالزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر عن أبيه - أقول - الظاهر ترك أبيه لأن عبد الله بن عمر صحابي له سماع عن النبي ﷺ بلا واسطة الأب عمر بن الخطاب (١) - درة - ذكر في شرح النخبة وقد صرح الجمهور بتقديم صحيح البخاري في الصحة ولم يوجد عن أحد التصريح بنقيضه. وأما ما نقل عن أبي على النيسابوري أنه قال ما تحت أديم السماء أصح من كتاب مسلم فلم يصرح بكونه أصح من صحيح البخاري لأنه انما نفى وجود كتاب أصح من كتاب مسلم إذ المنفى إنما هو ما تقتضيه صيغة أفعل من زيادة صحة في كتاب مشارك كتاب مسلم في الصحة يمتاز بتلك الزيادة عليه ولم ينف المساواة - أقول - فيه بحث أما أولاً فلأنه ذكر الامام النووي في تهذيب الاسماء وغيره - قال - الحافظ أبو علي النيسابوري وبعض علماء المغرب صحيح مسلم أصح إلا أن يجعل ما ذكره هذا الامام نقلاً بالمعنى لا بالعبارة وأما ثانياً فلأنه يقال في العرف ليس أحد أفضل من زيد في البلد لنفي المساواة أيضاً فأنه ينساق لأفضلية زيد وكأن السر في ذلك ان الغالب فيما بين شخصين الافضلية والمفضولية لا المساواة ولذلك نفى الأفضلية لا المساواة وبمثل هذا ينحل الاشكال في قوله عليه الصلاة والسلام من قال سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ذلك أو زاد عليه. والجواب أن المراد لم يصرح بكونه

(١) قوله الظاهر ترك أبيه الخ أقول ليس في الكلام ما يدل على أن ما يرويه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ مباشرة ليس من الاصح حتى يتوجه الاعتراض عليه على انه قد وقع في مقدمة ابن الصلاح الزهري عن سالم عن أبيه وحينئذ فلا اشكال أيضاً.

أصح بالنظر الى أصل اللغة وبحسب مدلولها وأما ثالثاً فلأن المساواة أيضاً نقيض قول الجمهور الدال على أن صحيح البخاري أصح والجواب أن المراد النقيض بحسب العرف وهو كون مسلم أصح من البخاري فأفهم - درة - روى الامام الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فأن غم عليكم فاكملوا العدة بثلاثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي تفرد به عن مالك لأن أصحاب مالك رووه عنه بهذا الاسناد بلفظ فأن غم عليكم فاقدروا له لكن قد وجدنا للشافعي متابعاً هو عبد الله بن مسلم كذلك أخرجه البخاري عنه عن مالك كذا في شرح النخبة وغيره - أقول - الاعتراض من أصله ساقط لأن مروي أصحاب مالك موافق لمروي الامام الشافعي في المعنى وان خالفه في اللفظ إذ الامام النووي ذكر في شرح مسلم وذهب مالك وجمهور السلف والخلف الى أن معنى فاقدروا له قدروا له تمام العدد ثلاثين يوماً بدليل أنه جاء في رواية فاقدروا ثلاثين وفي رواية فصوموا ثلاثين ويمكن أن يقال مروى الأصحاب وان وافق الامام على التأويل الصحيح لكن له تأويلان آخران أشار اليهما الامام النووي حيث ذكر قال طائفة معناه قدروه تحت السحاب. وممن قال بذلك أحمد بن حنبل وغيره ممن يجوّز صوم يوم ليلة الغيم عن رمضان - وقال - بعضهم قدروه بحسب لمنازل فمروي الامام نص في التأويل الصحيح ومروي الاصحاب يحتمل غيره - درة - إذا وقع التعارض بين الحديثين وأمكن الجمع يوفق ومثل هذا يسمى بمختلف الحديث مثل لا عدوى ولا طيرة مع الحديث فرّ من المجذوم فرارك من الأسد والعدوي إسم من الاعداء يقال أعداه الداء أعداً هو أن يصيبه مثل ما بصاحب الداء ثم للجمع بين الحديثين وجوه. أحدهما أن نفي العدوي باق على عمومه إذ قد صح قوله ﷺ لا يعدي شيء شيئاً وأما الفرار من المجذوم فمن باب سد الذرائع لئلا يتفق لشخص يصاحب مجذوماً مثلاً الجذام بتقدير الله ابتداء لا بالعدوى فيتوهم هو أو يظن أهل الجاهلية أن ذلك بسبب المخالطة فتتشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روي انه قيل له ﷺ إنه يقع الجرب في الابل بواسطة المخالطة فقال ﷺ فمن أعدى الأول يعني ان الله سبحانه ابتداه في

الثاني كما في الاول. الوجه الثاني ان هذه الامراض غير معدية بطبعها لكنه قد يجعل الله إياها سبباً إلا أنه قد يتخلف ويؤيد ذلك أن تلك الامور أسباب ظاهرية عادية على ما اشتهر من مذهب الاشاعرة ألا ترى الى قوله عليه السلام دعها أي الارض الوبيئة عنك فاني من أفرق أي من القرب منها التلف وقريب منه ما قيل إنها ليست أسباباً بنفسها بل بسبب المخالطة والرائحة الكريهة ومثل الماء السائل من الجرب. الثالث أن المراد بنفي العدوى نفيها على وجه التيقن والامر بالاجتناب باعتبار الظن وقد أكل عليه الصلاة والسلام مع المجذوم وقال لا عدوى لبيان أن الله تعالى هو الذي يمرض ويشفي ونهاهم عن الدنو من مثله لأنها من الاسباب العادية وقيل لا عدوى على عمومه والأمر بالفرار رعاية لخاطر المجذوم لئلا تزداد حسرته لملاحظة الصحة في الصحيح والسقم في نفسه وأنت خبير بأنه لا يلائم قوله فرارك من الاسد وقيل النفي في قوله لا عدوى والاثبات في قوله فرّ من المجذوم بالنظر الى تفاوت الحال في المخاطبين فحيث جاء لا عدوى كان المخاطب قوي اليقين يمكن أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى وحيث جاء فرّ كان المخاطب ضعيفاً لم يتمكن من تمام التوكل وأنت خبير بأنه لو كان لا عدوى بصيغة الخطاب لكان موجها واعلم ان بعضهم جعل قوله لا عدوى منسوخاً أو مخصوصاً بقوله فر من المجذوم ونحوه وبعضهم رجح حديث لا عدوى من حيث الاسناد وبعضهم اعتبر عكس ذلك لكن المختار الجمع على ما ذكرنا - درة - ان وقعت المخالفة في أسماء رجال الاسناد بتغيير حرف أو حروف مع بقاء صورة الخط في السباق فأن كان ذلك بالنسبة الى تشكل كذا لفظ النقطة فالمصحف وان كان بالنسبة الى الشكل فالمحرف كذا قالوا وفيه إشكال فأنه لا يتصور تغيير الحرف مع بقاء السباق وصورة الخط بلا نظر الى النقطة ويمكن أن يقال الملحوظ في المصحف النقطة وجوداً وعدماً وفي المحرف تغيير النقطة من فوق الى تحت مثلاً كتغيير الجيم بالخاء المعجمة فافهم - درة - لو أبهم الراوي شيخه بلفظ التعديل كأن يقول أخبرني الثقة لا يقبل لأنه قد يكون ثقة عنده مجروحاً عند غيره وهذا على الأصح وقيل ان كان القائل عالماً أجزأه ذلك في حق من يوافقه في مذهبه كذا في شرح النخبة أقول فيه البحث اما أولاً فلأن الأولى أن يقول ثقة. التنكير لا بالتعريف

المشار به الى المعروف المعهود بالعدالة ألا ترى انه كثيراً ما كان يقول الامام الشافعي أخبرني الثقة ويريد به ابراهيم بن اسمعيل على ما في كتب أصول الفقه وأما ثانياً فلأن الظاهر مذهب صاحب القيل لأنه اذا قبل الجرح والتعديل في شخص فلا يتفاوت الحال بابهامه وتعيينه - درة - المرسل صورته أن يقول التابعي قال رسول الله ﷺ كذا أو فعل بحضرته كذا ونحو ذلك كذا في كتب القوم ثم ذكر ابن حجر من ليس له من الصحابة سماع من النبي فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون من الصحابة لما نالوه من شرف الرؤية - أقول - فيه منافاة لتعريف المرسل اللهم الا أن يراد إنه في حكم المرسل - درة - المراد من قول العلماء إن الصحابة عدول أن مجرد الصحبة شاهد التعديل بل مغن عن البحث عنهم والفحص فأن ظهر من أحدهم ما يقتضي التفسيق فليس بعدل كسارق رداء صفوان ومن ثبت زناه كماعز ولذا غير بعضهم عبارتهم بأن قال انهم عدول إلا من تحقق قيام المانع به وليس المراد من كونهم عدولاً انه يلزم اتصافهم بذلك ويستحيل خلافه فأن هذا هو معنى العصمة المختصة بالانبياء عليهم الصلاة والسلام كذا ذكره المحقق الاسنوي في كتاب الشهادة من شرح الكفاية - درة أحدهما أنه أصيبت ثنية بعض الصحابة يوم أحد فأمره النبي ﷺ أن يتخذ ثنية من ذهب. والثاني أنه ﷺ نهي أن يصلي الى نائم أو متحدث قال ابن حبان هذان موضوعان - قلت - في الحكم بوضعهما نظر سيما خبر الثنية. ومنهم أبان بن طارق روي عن نافع من دخل من غير طلب ودعوة دخل سارقاً وخرج مغيراً - قال - ابن عدي هذا حديث منكر. وقال أبو زرعة مجهول. ومنهم أبان بن أبي عياش فيروز وقيل دينار الزاهد أبو اسمعيل البصري أحد الضعفاء ومما أنكر شعبه عليه حديثه انه قنت ﷺ في الوتر قبل الركوع. ومن مناكير أبي سعيد البصري الوتر في أول الليل مسخطة للشيطان وأكل السحور مرضاة للرحمن. ومنهم ابراهيم بن البراء روى حديثين باطلين أحدهما إنكحوا من فتياتكم أصاغر النساء فانهن أعذب أفواهاً وأنقى أرحاماً. وثانيهما من ربى صبياً حتى يتشهد وجبت له الجنة. ومنهم ابراهيم بن حجر عن محمد بن ابي كريمة مجهول روى انه لما زوج النبي ﷺ فاطمة من علي قالت فاطمة يا رسول الله زوجتني من رجل فقير ليس له شيء

فقال أما ترضين ان الله اختار من أهل الارض رجلين اباك وزوجك وتابعه عبد السلام احد الهالكين. ومنهم ابراهيم ابن ابي حنيفة روي عن يزيد الرقاشي كل مسكر حرام وان كان ماء قراحاً. ومنهم ابراهيم بن سالم النيسابوري له مناكير. منها ان آدم اهبط بالهند ومعه السندان والمطرقة والكلبتان وحواء بجدة. ومنها وقت ﷺ ان يحلق الرجل عانته كل اربعين يوماً وان ينتف إبطه كلما طلع ولا يدع شاربيه يطولان وأن يقلم اظفاره من الجمعة الى الجمعة وان يتعاهد البراجم إذا توضأ. ومنهم ابراهيم بن سعد وهو من الأعلام. لكنه روى عنه الأئمة من قريش وليس له أصل (١)وروي عنه أيضاً من أحب أصحابي فبحبي أحبهم وهو إسناد لا يعرف. ومنهم ابراهيم المصيصي أحد المتروكين روي إذا كان يوم القيامة يكون أبو بكر على أحد أركان الحوض وعمر على الركن الثاني وعثمان على الركن الثالث وعليّ على الرابع فمن أبغض واحداً منهم لم يسقه الآخرون. وروى من شرب مسكراً نجس ونجست صلاته أربعين صباحاً وإن مات فيهن مات كافراً. ومنهم ابراهيم بن عبد الله المخزومي روى أن الله يوحي الى الحفظة لا تكتبوا على الصوّام بعد العصر سيئة هذا باطلَ. ومنهم ابراهيم ابن مالك الانصاري أحاديثه موضوعة. منها ما أحب أبا بكر وعمر إلا مؤمن تقي. ومنهم ابراهيم بن مهاجر البجلي الكوفي روى إن الله قرأ طه ويس هذا متن موضوع. ومنهم ابراهيم ابن موسى المروزي عن مالك عن نافع عن ابن عمر حديث طلب العلم فريضة على كل مسلم. قال أحمد هذا كذب يعني بهذا الاسناد وإلا فالمتن له طرق ضعيفة. ومنهم ابراهيم النخعي احد الاعلام مرسل عن جماعة لم يصح له سماع عن صحابي وكان لا يحكم العربية ربما لحن ولكن استقر الأمر على أنه حجة وأنه إذا أرسل عن ابن مسعود وغيره فليس ذلك بحجة. ومنهم أحمد بن اسحق روي موضوعات. منها أهل بيتي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. ومنهم أبو حذاقة السهمي من أوابده. أفطر

---

(١) قوله وليس له أصل الخ تقدم عن الشيخ ابن حجر أن هذا الحديث من الأحاديث المتواترة فلا أدري كيف حكم بوضعه هنا (وما بالعهد من قدم فينسى) والصحيح ان الحديث من قسم المشهور لا من المتواتر كما ذكره ابن حجر ولا من المنكر كما ذكره هنا نقلاً عن الذهبي فأن الحديث انفرد بروايته أبو بكر رضي الله عنه عن النبي ﷺ ثم تواتر في سائر الطبقات.

الحاجم والمحجوم. قضى باليمين مع الشاهد. ومنهم أحمد بن صالح أبو جعفر المصري الحافظ الثبت أحد الاعلام لكنه آذى النسائي نفسه بكلامه فيه نقل ابن عدي عن بعضهم أن أحمد هذا طرد النسائي عن مجلسه فجعله ذلك على أن تكلم فيه - أقول - هذا النقل مشكل يرفع الأمان في الجرح. ومنهم أبو عبد الله غلام خليل. هو أحمد بن محمد الزاهد إنه كذاب. ومنهم أحمد بن العباس الهاشمي من مناكيره. أربعة لعنتهم ولعنهم الله وكل نبي مجاب الدعوة الزائد في كتاب الله والمكذب بقدر الله الخ. ومنهم أحمد الجويباري كذاب وضع حديث. اطلبوا العلم ولو بالصين. وحديث من امتشط قائماً ركبه الدين. ومنهم أحمد المروزي من مناكيره من تختم بفص ياقوت نفى عنه الفقر. ومنهم أحمد المؤدب يضع الأحاديث روى مرفوعاً في علي هذا أمير البررة وقاتل الفجرة. أنا مدينة العلم وعليّ بابها. ألحياء من الايمان والايمان في الجنة موضوع رخص ﷺ في ثمن كلب الصيد. ومنهم أبو نعيم الاصفهاني أحد الأعلام لكنه تكلم في ابن مندة بهوى كما انه تكلم فيه وهما عندي مقبولان لا أعلم لهما ذنباً أكبر من روايتهما الموضوعات ساكتين عنها وكلام الأقران لا يعبأ به سيما إذا لاح أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد إلا من عصمه الله منه. واعلم أن حديث إن الله زادكم صلاة الى صلواتكم وهي الوتر موضوع علي ابن وهب. ومنهم جحدر ضعيف يسرق الحديث روى مرفوعاً. مجوس هذه الأمة الذين يكذبون بالقدر إن مرضوا لا تعودوهم. من مناكير أبي جعفر الوراق. من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين ويلهمه رشده. من موضوعات احمد الجرجاني. من قال القرآن مخلوق فهو كافر. الايمان يزيد وينقص. ليس الخبر كالمعاينة. الباذنجان شفاء من كل داء. رد دانق من حرام افضل عند الله من سبعين حجة مبرورة موضوع. إقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر باطل. ان الله يتجلى للخلائق يوم القيامة عامة ويتجلى لأبي بكر خاصة باطل. من مناكير البزي المقري. الديك الابيض الافرق البين الفرق حبيبي. من موضوعات أحمد العبسي. خير الرزق ما كفى. اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم خميسها. من مناكير حميد المصيصي. من مس فرجه فليتوضأ. قال ابن المديني حدثنا بحديث لا وصية لوارث عن سفيان عن عمرو مرسلاً. ومن أباطيل الملطي لا يحل لامرأة تؤمن بالله أن تفرج على

السروج. ومنهم أصبغ بن قيس عن سلمة بن وردان عن الزهري عن الربيع بن خيثم عن ابن مسعود قال صليت خلف النبي ﷺ وخلف الخلفاء الاربعة فلم يرفع أحد منهم يديه إلا في تكبيرة الافتتاح وفيه خطأ من جهة أن سلمة لم يرو عن الزهري والزهري لم يرو عن الربيع وابن مسعود مات في خلافة عثمان بالاجماع. من منكرات البحتري اذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فأنها مراوح الشيطان. ومنهم الحسن العربي الكوفي من مناكيره حديث. يصلي المريض قائماً فأن لم يستطع صلى قاعداً فأن لم يستطع الخ. ومنهم حسن بن قتيبة روي عن ابن مسعود في ليلة الجن تمرة حلوة وماء عذب قال الدارقطني لا يصح هذا. ومنهم حفص بن سلمة أبو مقاتل السمر قندي وهاه ابن قتيبة شديداً وكذبه ابن مهدي لروايته حديث من زار قبري كان كعمرة. وقال بعضهم حفص بن سلم صاحب كتاب العالم والمتعلم في عداد من يضع الحديث. ومنهم حفص بن عمر أبو عمرو الدوري ثبت في القراءة وليس هو في الحديث بذاك. ومنهم حفص بن سليان كان ثبتا في القراءة واهيا في الحديث.

قال ابن معين هو أصح قراءة من أبي بكر وأبو بكر أوثق منه. قال شعبة يأخذ حفص كتب الناس وينسخها. ومنهم حسيس الكلبي ضعيف روي انه قال رجل يا رسول الله زوجت بنتي وأنا أحب أن تعينني بشيء فاعطاه قارورة مملوءة من عرق ذراعيه فاذا تطيبت يشم أهل المدينة رائحة الطيب هذا منكر جداً. ومنهم خارجة الأنصاري الذي ضعفه أحمد والدار قطني انفرد بخبر إن للوضوء شيطانا يقال له الولهان. ومنهم خالد القطواني الكوفي من مناكيره حديث السفر قطعة من سقر. ومنهم رواد العسقلاني روي خيركم في المأتين كل خفيف الحاذ قالوا وما خفيف الحاذ قال من لا أهل له ولا ولد له هذا خبر منكر لا يشبه حديث الثقاة. ومنهم روح بن جناح ضعيف روي لفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد. ومنهم أبو سلمة السمرقندي انه كذاب. ومنهم طاهر ابن حماد غير مأمون فمن بلاياه روي عن ابن عمر صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر فجهروا ببسم الله الرحمن الرحيم - واعلم - ان حديث كبر في العيدين في الأولى سبعاً وفي الثانية خمساً وصلى قبل الخطبة رواته ليسوا بشيء. ومنهم عبداً لأعلى

ابن سليان روي خبراً باطلاً إن آدم عصى فاهبط مسوداً فبكت الملائكة فاوحى اليه صم في اليوم الثالث عشر فصامه فابيض ثلثه ثم صام اليوم الرابع عشر فابيض ثلثاه ثم صام اليوم الخامس عشر فابيض كله فسميت أيام البيض. ومنهم عبد الحميد بن سنان روى الجنة دار الاسخياء هذا حديث منكر. ومنهم عبد الرحمن بن حرملة لا يصح حديثه روى عن ابن مسعود كان يكره الصفرة ويغير الشيب. ومنهم عبد الغفار الأنصاري رافضي ليس بثقة روى. علي مولى من كنت مولاه. ومنهم عثمان بن عطاء الخرساني ضعيف. روى في فضيلة صوم رجب حديثاً باطلاً. ومنهم عثمان بن عمارة روى خبر إن لله في الارض ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم وله أربعون قلوبهم على قلب إبراهيم وله سبعة قلوبهم على قلب موسى وله ثلاث قلوبهم على قلب جبريل الخ قاتل الله من وضع هذا الحديث الافك. ومنهم محمد بن كثير القرشي من مناكيره مرفوعاً إتقوا فراسة المؤمن فأنه ينظر بنور الله. ومنهم يحيى بن خليف ومن أنكر ما جاء عنده ما روي عن عائشة مرفوعاً لا يصلح الكذب إلا في ثلاث الرجل يرضي امرأته وفي الحرب وفي صلح بين الناس. ومنهم يحيى بن زكريا أتى بخبر باطل في إن ابا بكر وعمر تحاورا في القدر قال أبو بكر يقدر الخير ولا يقدر الشر وقال عمر يقدرهما جميعاً فقال ﷺ الا أقضي بينكما بقضاء إسرافيل بين جبريل وميكائيل إلى آخر الحديث. ومنهم يحيى بن شبيب يروي عن الثوري ما لم يحدث به قط ومنه من صام رمضان وأتبعه بست الحديث - واعلم - أنه قال صاحب الميزان إنه رمى السري المفسر بالتشيع والكذب وشتم الشيخين وأن الكلبي المفسر المشهور غير ثقة عند الجمهور حتى نقل عن أحمد بن حنبل أنه لا يحل النظر في تفسيره وعن ابن حبان إنه من جماعة يقولون إن عليا لم يمت وإنه راجع للدنيا يملأها عدلاً كما ملئت جوراً وإذا رأوا سحابة قالوا أمير المؤمنين فيها لكنه نقل عن ابن عدي أنه مرضي في التفسير وأما في الحديث فعنده مناكير. ونقل صاحب الميزان أيضاً عن بعضهم الكذابون المعروفون بوضع الحديث ابن أبي يحيى بالمدينة والواقدي ببغداد ومقاتل بن سليمان بخراسان ومحمد ابن سعيد بالشام. ونقل عن وكيع أن أبا عصمة نوح بن أبي مريم يضع الحديث وبالجملة هم من الضعفاء - واعلم - أنه اشتهر فيما بينهم إطلاق الوضع على عدة

أحاديث وليس الأمر كذلك بالاتفاق منها حديث من عزي مصاباً فله أجر مثله قال الترمذي هذا حديث غريب وقيل موقوف. ومنها حديث من نزل على قوم فلا يصو من تطوعاً إلا باذنهم. قال الترمذي حسن منكر لا نعرف أحداً من الثقات يرويه عن هشام بن عروة كلنه روي في المصابيح عنه ومنها حديث زرغباً تزدد حباً ذكر في ميزان الاعتدال ضمام بن اسمعيل الحصري صالح الحديث لينه بعضهم بلا حجة روي هذا الحديث وذكر أيضاً رواه محمد ابن خليل الحنفي عن مالك - قلت - هذا باطل عن مالك. ومنها حبك الشيء يعمي ويصم. قال الترمذي هذا حديث منكر. ومنها حديث لا تظهر الشماتة لاخيك فيعافيه الله ويبتليك قال الترمذي حسن غريب. ومنها من عير أخاه بذنب لم يمت حتى يعمله قال الترمذي حسن غريب منقطع لأن خالد بن معدان لم يدرك معاذ بن جبل مع أنه رواه عنه. ومنها حديث صنفان من أمتي ليس لهما في الاسلام نصيب القدرية والمرجئة قال الترمذي حسن وفي الباب عن عمرو بن عمر ورافع بن خديج رضي الله عنهم. ومنها حديث من صام. يوم الشك فقد عصى أبا القاسم. قال الراوي كنت عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية فقال كلوا فتنحى بعض القوم فقال إني صائم فقال عمار من صام يوم الشك الخ واستدل به على تحريم صوم يوم الشك لأن الصحابي لا يقول ذلك من قبل رأيه فيكون من قبيل المرفوع. قال ابن عبد البرهو مسند عندهم لا يختلفون في ذلك وخالفه الجوهري المالكي فقال هو موقوف. والجواب أنه موقوف لفظاً مرفوع حكما كذا في شرح البخاري للشيخ. قال صاحب الأزهار هو من قبيل نقل الحديث بالمعنى وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة وغيرهم. وينبغي أن يعلم أنه ذكر في ميزان الاعتدال كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني العرني عن أبيه عن جده. قال الشافعي وأبو داود هو ركن من أركان الكذب والترمذي روي من حديثه الصلح جائز بين المسلمين وصححه فلذا لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذي. وذكر صاحب الميزان أيضاً في يحيى بن يمان العجلي لا تغتر بتحسين الترمذي فأن الغالب الضعاف.

﴿ - تذييل - في سير النبي ﷺ ومتمماته﴾

رواية - اعلم أنه روى أول ما خلق الله العقل فقال له أقبِلْ فاقبل ثم قال له أدبر فادبر فقال وعزتي وجلالي بك أعطي وبك أمنع وبك أثيب وبك أعاقب - وروى - أيضاً أول ما خلق الله القلم. وروى أول ما خلق الله نوري فوجه الجمع بين تلك الاحاديث على تقدير صحتها. ان الاول الحقيقي نوره ﷺ وأول المجردات العقل وأول الاجسام القلم وان أول الانوار هذا النور وأول العقول ذلك العقل المطاع المأمور بالاقبال والادبار المحفوظ بالاعزاز والاكرام وأول الاقلام ذلك الذي يقدر الاشياء في اللوح المحفوظ وأهل التحقيق على أن تلك الامور الثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبارات فمن حيث انها تعرف ذاتها والمبدأ تسمى بالعقل ومن حيث انها تنقش الكائنات في اللوح تسمى القلم ومن حيث انها مظهر الكمالات المحمدية عليه الصلاة والسلام تسمى النور المحمدي وذهب طائفة من المحققين إلى أن خلق القلم بعد العرش والماء إذ ثبت في الحديث الصحيح تقدمهما على القلم ثم في كيفية خلق النور المحمدي ﷺ روايات متنوعة حاصلها يرجع الى أنه خلق بعدة آلاف سنة قبل السموات والعرش والقلم واللوح وسائر المخلوقات وأمر بالتسبيح والسجود وخلق من نفسه المباركة أرواح الانبياء والأولياء والعرش واللوح والقلم وسائر الاشياء كذا في بعض كتب السير - أقول - فيه بحث أما أولا فلأن أحداً من المحدثين لم يقل بالتوفيق بين الموضوع والصحيح بل الضعيف سيما مع عدم التعرض للوضع وحديث أولية العقل موضوع صرح به في الخلاصة نقلا عن كبار المحدثين لكن آخر الحديث بهذه العبارة أعني فقال. وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم منك فبك آخذ وبك أعطي ولك الثواب وعليك العقاب ولا يخفي انه لا يختلف الحال باختلاف العبارة إذ قال في الازهار وحديث أول ما خلق الله العقل خلاف العقل. وأما ثانياً فلان المشهور بين الجمهور من المتكلمين عدم القول بوجود المجردات ولو سلم فالمجردات منحصرة في العقول العشرة المشهورة وفي النفوس وليس شيء من العقول سببا للثواب والعقاب أو المثاب والمعاقب على ما يفهم من آخر الحديث والعقل الأول في زعمهم سبب

لافاضة الواجب ما سواه جميعا فلا معنى لتقدم النور المحمدي عليه الصلاة والسلام عليه ولا اتحاده به اذ نسبته الى الجميع على السواء نعم قد أطلق لفظ العقل على النفس لكنه لم يقل أحد بتقدم النفس على العقول والنور المحمدي اما من قبيل النفس الناطقة أو البدن فلا وجه لتقدمه على العقل واتحاده به. واما ثالثاً فلان كيفية خلق النور على الوجه المسطور يخالف ما تقدم من بعض وجوه التوفيق مع أن حديث اولية العرش والماء الوارد في صحيح البخاري يهدم جميع ذلك - رواية - اتفقوا على ان ابليس كافر وليس كفره(١) بواسطة عدم السجود والامتناع عنه والا كان كل عاص وفاسق كافراً بل لنسبة الحق تعالى الى الجور والظلم كما يظهر من فحوى قوله انا خير منه واختلفوا هل كان قبل إبليس كافر أولا فقيل لا وقيل كان قبله قوم من الكفار وهم الجن الذين كانوا في الارض هل بعث من الجن اليهم رسلا قبل بعثة نبينا ﷺ فقال الضحاك كان منهم رسل لظاهر قوله تعالى (يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم). وقال المحققون لم يرسل اليهم منهم رسول ولم يكن ذاك في الجن قط وانما الرسل من الانس خاصة. وأما الجن ففيهم النذر وأما الآية فمعناها من أحد الفريقين كقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) - رواية - اعلم ان قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء) الى آخر الآيات يدل على مذهب أهل السنة من تفضيل الانبياء على الملائكة كذا في بعض كتب السير. ثم قال المراد بالملائكة الساجدين لآدم في الآية إما ملائكة الارض أو الجميع. وقال المنقول عنهم ان أول الساجدين إسرافيل وجبريل - أقول - ذكر في شرح المواقف لا نزاع في أنهم أي الانبياء أفضل من الملائكة السفلية الأرضية وانما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال أكثر أصحابنا نبينا أفضل وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل. وقالت المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة - رواية -

---

(١) قوله وليس كفره الخ أقول اعلم أن الاقدام على المعصية ان اقترن بالاستحلال ففاعلها كافر وان لم يقترن بذلك كان فاسقاً وهذا مقرر لانزاع فيه وإبليس أقدم على المعصية ومخالفة الأمر بالامتناع عن السجود لآدم عليه السلام مستحلاً ذلك متأولاً ولا له فيكون كافراً بامتناعه عن السجود لا كما توهمه المصنف.

الصحيح أن سجود الملائكة سجود تعظيم وتحية لآدم لا سجود للحق تعالى وآدم قبلة كالكعبة للمصلي بدليل قوله تعالى (فقعوا له ساجدين) بدل فقعوا لي وبدليل تكبر إبليس والاباء عنه كذا في بعض كتب السير - أقول - في كل من الدليلين بحث أما في الاول فلأن دخول اللام على القبلة بمعنى لي شائع صرح به في تفسير القاضي وغيره وبالجملة لا فرق بين قوله لآدم وقوله فقعوا لي. وأما في الثاني فخبط ظاهر(١) لان السجود وإن كان للتعظيم والتحية ففيه غاية التذلل والتواضع ولذا قال الفقهاء إن سجود التحية حرام في هذا الشرع - رواية - في الحديث الصحيح خلق الله آدم على صورته وطوله ستون ذراعا. فذكر ابن حجر يحتمل أن يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل أن يريد الذراع المتعارف بين المخاطبين والاول أظهر - أقول - في كتب اللغة الذراع من المرفق إلى أطراف الأصابع ثم سمي بها الخشبة التي يذرع بها ثم الظاهر من تقرير الشيخ حمل الذراع على المعنى الأول فيلزم أن يكون ذراع آدم وساعده بمنزلة أنملة منا فيكون ضائعاً بلا فائدة كما لا يخفى فالحق حمله على المعنى الثاني - رواية - قيل الصحيح أن لفظ إدريس أعجمي لما روى الشيخ ابن الجوزي في التلقيح أن النبي ﷺ قال يا أباذر أربعة من الانبياء سريانيون آدم وشيث وأخنوخ أي ادريس - أقول - هذا غلط ظاهر(١) فان كون الشخص سريانياً لا يستلزم أن يكون اسمه أعجمياً سريانيا إذ يجوز أن يكون عربيا كما ان كثيراً من أسماء النبي العربي ﷺ سريانية - رواية - ذكر في بعض كتب السير أن نوحاً أول من يرفع رأسه من

---

(١) قوله وأما في الثاني فخبط الخ أقول كلا البحثين غير وجيه أما الأول فلأن دخول اللام على القبلة بمعنى لي إن صح شيوعه في الخطابات الالهية فهو عدول عن الظاهر ويحتاج في مثله الى دليل وأنى له ذلك وأما الثاني فلأن سجود التعظيم والتحية وإن كان فيه غاية التذلل كما يقول المصنف فأنما يتحقق التعظيم والتحية على قول هذا القائل لا على قول من يقول إن آدم كان قبله فصح كلام هذا القائل وظهر أن الخبط في كلام المصنف.

(١) قوله هذا غلط الخ أقول الغلط ما قاله فأن ادريس كان قبل العرب فكيف تسمى باسم هو من لغة العرب وأما اللغة السريانية فموجودة قبل النبي ﷺ فيجوز أن يتسمى ببعض أسمائها نعم الدفع الصحيح أنه يجوز أن يكون لفظ ادريس معرب أخنوخ فليتأمل.

القبر بعد نبينا ﷺ - أقول - هذا مخالف لما اشتهر في الحديث من أنه اذا رفع رأسه من القبر رأى موسى معلقا بالعرش فلا يدري أيهما تقدم في ذلك - رواية - في بعض كتب السير أن ادريس أول نبي بعث بعد آدم عليهما السلام عند الجمهور - أقول - كون شيث نبياً مصرح به في باب النكاح من الكتب الشافعية جميعا وفي المعتقدات للشيخ أبي المعين النسفي الحنفي وفي التنقيح لابن الجوزي وفي شرح مسلم في باب اثبات الشفاعة وفي شرح الكشاف في تفسير سورة الانعام ثم انه وقع في صحيح البخاري فيقولون أي أهل المحشر يا نوح أنت أول الرسل الى اهل الارض. فقال الشيخ ابن حجر واستشكل بعضهم بادريس ولا يرد لانه اختلف في كونه جداً لنوح - أقول - المراد بالرسول صاحب الشريعة فادريس أو شيث لم يكن رسولا مع أنهما لم يرسلا الى أهل الارض جميعا - رواية - ذكر في بعض كتب السير أن أم ابراهيم أخفته في سرب اي غار من خوف نمرود ثم اخرج منـه إذ طلع كوكب أي الزهرة أو المشتري فقال هذا ربي فلما أفل تبرأ منه ثم رأى القمر طالعاً فظنه إلهاً ثم افل فتبرأ منه ابضاً ثم رأى الشمس طالعة - أقول - لا يمكن طلوع الزهرة ثم غروبها قبل طلوع القمر وغروب القمر وطلوعه قبل طلوع الشمس في ليلة اللهم الا ان يقال كان ذلك بين الجبال وجعل استتار الكوكب بالجبل أفولا أو لا يلتفت الى اصطلاح ارباب الهيئة ويقال ان الحق ان الفاعل المختار يفعل ما يشاء الا ترى ان فقهاء الشافعية جوزوا اجتماع العيد والكسوف في يوم - رواية - من اجداد النبي ﷺ مدركة فقال بعض اهل السير سمي بذلك لانه ادرك صيد الارنب أو جمع كمالات الاباء فالناء للمبالغة - أقول - المسطور في كتب النحو التاء تدخل لتأكيد الصفة التي على فعال أو فاعل أو فيعال فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية - رواية - اختلفوا في اول من تكلم بالعربية ذكر في صحاح اللغة انه يعرب ابن قحطان. وقال الامام اسمعيل الصفار الحنفي في تلخيص الادلة قيل آدم وقيل اسماعيل. وجه التوفيق أن آدم أول من تكلم بها ثم اندرست فالهم الله تعالى إسمعيل إياها. ثم نقل عن وهب أنه تعلم تلك اللغة عن جرهم بعد التزوج منهم ثم رد ذلك بان وهبا روى كثيراً عن اليهود وكتبهم فلا اعتماد على نقله - اقول - المفهوم من البخاري

وشرحه أن جرهما أول من تكلم بها بعد اختلاف اللغات واختلاطها فتعلم إسمعيل إياها منه وليس جرهم أول من تكلم بها مطلقا وهذا هو الصواب لقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء) - رواية - قد عد بعضهم للنبي ﷺ أسماء مثل خاتم النبيين ونبي الرحمة والمصطفى والكريم وغيرها والقابا مثل سيد ولد آدم وسيد المرسلين وحبيب الله وخليل الله والمصطفى والمجتبي وغيرها واعترض بان أكثر تلك الاسماء صفات فجعلها أسماء مجاز - أقول - فيه بحث اما أولا فلأن المشهور عند أهل العربية أن العلم إن صدر بالاب أو الام أو الابن أو البنت فكنية وإن كان مشعراً بمدح أو ذم مقصود به فلقب وما عداهما إسم وذكر طائفة أن الاسم أعم من اللقب والكنية وهو الظاهر في عبارة المحدثين كما يتبادر من الاذكار فانه روى أخنع الاسماء أي أذلها ملك الاملاك وكان أبو تراب أحب الاسماء اليه علي إلى غير ذلك - قال - الشيخ ابن حجر الاسماء ثلاثة أقسام منها ما يطلق في حق الله وفي حق غيره على سواء كالحي والمؤمن وهذا هو المناسب لتقرير المتكلمين لكون الاسماء توقيفية فاذا عرفت ذاك فنقول فعلى الاصطلاح الأول مثل خاتم النبيين ونظائره اسماء بل القاب وعلى الثاني فلا وجه لجعل البعض اسما والآخر لقباً وعلى الجملة لا فارق يعتد به بين تلك الاسماء المعدودة القاباً والمعدودة أسماء مع أن جعل المصطفى إسما ولقباً من سهو القلم. واما ثانياً فلان حق التقرير للاعتراض أن يقال مثل الكريم وخليل الله ليس علماً له ﷺ وذلك لان إطلاق الاسم على الصفة ظاهر بلا اشتباه ونزاع لأحد اللهم إلا أن يراد بالصفات ايضاً كونها غير أعلام تأمل - رواية - في الحديث الصحيح تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي. قوله تكنوا بصيغة التفعيل وتسموا بصيغة التفعل والتسمي إما حقيقة في معناه أو هو بمعنى التسمية. وذكر في الاذكار وغيره سموا بصيغة الأمر من التفعيل. وقوله لا تكنوا من الكناية أو التكنية أو الاكتناء على حسب اختلاف النسخ كذا قال الشارح الكرماني. وذكر الشيخ ابن حجر لا تكنوا بفتح الكاف وتشديد النون وهو على حذف إحدى التائين أو سكون الكاف وضم النون وفي رواية ولا تكتنوا بسكون الكاف وفتح المثناة بعدها نون ثم في تاج المصادر التكني كنيت كرفتن والاكتناء خودراكنيت كردن والكناية أن يتكلم بشيء ويريد به غيره. وفي

المقدمة كناه كنيت خواندش واكتني بكذا باكنيت شد بفلان جبز - واعلموا - أن التكني بابي القاسم فيه ثلاثة مذاهب في المشهور أحدها انه لا يحل لاحد أن يكني ابا القاسم سواء كان اسمه محمداً أو غيره في حياته ﷺ وفي غيرها وهذا مذهب الشافعي واختاره جماعة كالامام النووي لظاهر الحديث - وقال - الامام البيهقي أحاديث النهي المطلق أصح واليه مال صاحب الازهار. وثانيها أنه يجوز مطلقاً سواء كان اسمه محمداً أو غيره والنهي خاص بحياته ﷺ أو هو منسوخ هذا مذهب الامام مالك وقد جمع بين الاسم والكنية جماعة كثيرة من أهل الفضل كذا في تاريخ اليافعي - وقال - القاضي عياض هذا مذهب جمهور السلف والفقهاء وهو مذهب أبي حنيفة بدليل ما في المحيط لا بأس بان يكني بكنية النبي ﷺ. وحديث النهي قد قيل إنه منسوخ. وثالثها أنه لا يجوز الجمع بين الكنية والاسم ثم تقرير هذا المذهب في الاذكار بهذه العبارة لا يجوز لمن اسمه محمد ويجوز لغيره وعبارة المهمات يجوز لمن لم يسم بمحمد دون من سمي به وعبارة شرح مسلم وشرح البخاري للمولى الكرماني النهي مخصوص بمن اسمه محمداً وأحمد ولا بأس بالكنية وحدها لمن لا يسمى بواحد من هذين الاسمين - وقال - الرافعي هذا المذهب الثالث يشبه أن يكون أصح. وقال صاحب المهمات هو الصواب الراجح دليلا وينبغي أن يعلم انه من اشتهر بهذه الكنية لم يمتنع تعريفه بها اتفاقا على ما أفهم شرح البخاري للشيخ - واعلم - انه ذكر بعضهم في سيره انه ذهبت طائفة إلى أن الكنية بأبي القاسم مكروهة مطلقاً سواء كان إسمه محمداً أولا لحديث جابر سموا باسمى ولا تكنوا بكنيتي وهو حديث صحيح. وذهبت طائفة أخرى منهم الامام الرافعي الى أن هذه الكنية جائزة لكن الجميع بين الكنية والاسم غير جائز لورود النهي بذلك بالاسانيد الصحيحة. فأجابت هذه الطائفة عن استدلال الطائفة الأولى بان حديث النهي عن الجمع مقيد وحديث جابر مطلق ويجب حمل المطلق على المقيد كما علم في الاصول. وذهبت طائفة كالامام مالك ومتابعيه الى جواز الجمع بين الاسم والكنية. وذهبت طائفة الى أن النهي عن التكنية بأبي القاسم مخصوص بحياته ﷺ والمحققون من المحدثين على أن التسمية باسمه ﷺ مستحبة والتكنية بكنيته ممنوعة سيما في حياته ﷺ فان

النهي حينئذ أقوى والجمع بين الكنية والاسم ممنوع لظاهر الأحاديث الصحيحة - أقول - فيه بحث أما أولا فلان تقرير مذهب مالك ليس على ما ينبغي بل تقرير رأي الامام الرافعي أيضاً على ما علم من تقريرنا. وأما ثانياً فلأن حمل المطلق على المقيد ليس في صورة النفي بل في الاثبات ذكر في شرح المنهاج وغيره ثم المطلق والمقيد ان اتحد سببهما بيقين يعمل بهما اتفاقاً مثل أن يقال لا تعتق المكاتب أي جنسه ولا تعتق المكاتب المسلم فلا يجزى اعتاق المكاتب أصلا. وأما ثالثاً فلأن تقرير مذهب المحققين من المحدثين ليس على ما ينبغي - قال - الشيخ بعد نقل الاقوال في هذه المسئلة وحكي مذهب خامس وهو المنع مطلقا في حياته والتفصيل بعده بين من اسمه محمد أو أحمد فيمتنع والا فيجوز - ثم - قال وأعدل المذاهب المذهب المفصل المحكي أخيراً مع غرابته ومع انه لا يلائم ما سبق من وجوب حمل المطلق علي المقيد في الاحاديث الواردة في النهي عن التكنية تأمل - رواية - في الحديث أنا ابن الذبيحين يعنى عبد الله واسمعيل أو اسحق بناء على ان العم في حكم الأب كذا في بعض كتب السير - أقول - قد ذكر سابقاً ان الذبيح اسمعيل لا اسحق بدليل هذا الحديث - رواية - من الكهنة سطيح هو من بني ذئب لم يكن له مفاصل ولا عظم الاعظم الجمجمة وعظم الساعد والانامل بمنزلة السطح من اللحم يطوي كالثوب وكان لا يقدر على القيام والقعود الا حالة الغضب فانه حينئذ كان اذا غضب انتفخ كالقربة وكان اذا أريد منه الكهانة والاخبار عن الغيب حرك كقربة المخاض. وذكر المؤرخون ان عمره كان قريباً من ستمائة سنة. وروى عنه ان له صاحبا من الجن كان يسترق السمع من جبل طور حين كلم الله تعالى موسى عليه السلام ويخبره الآن بما سمعه في تلك الحالة ثم ذكر بعض أرباب السير أن سطيحاً أخبر بولادة النبي ﷺ فمات فارتفع وبطل علم الكهانة وكان المقصود من ذلك العلم في العرب الاخبار عن بعثته ﷺ. ولذا ورد في الخبر لا كهانة بعد النبوة.

وأما المراد بالكاهن في قوله ﷺ من أتى كاهنا أو عرافاً فصدقه فقد كفر بما أنزل على محمد فليس الكاهن الحقيقي فانه صادق وتصديقه ليس بكفر بل مدعي الكهانة وهو كاذب ومكذب للنبي ﷺ ايضا بدليل لا كهانة بعد النبوة فتصديقه

كفر - أقول - هذا غلط اما أولا فلأنه لم يبطل ولم يرفع بالبعثة من الكهانة الاقسم واحد هو ان يسترق الجني السمع من السماء مما قالته الملائكة على ما سبق مع انه قال الشيخ ابن حجر من الكهانة ما يتلقونه من الجن فان الجن كانوا يصعدون الى جهة السماء فيركب بعضهم بعضا الى ان يدنو الأعلى بحيث يسمع كلام الملائكة فيلقيه الى الذي يليه الى أن يتلقاه من يلقيه في أذن الكاهن فيزيد فيه فلما جاء الاسلام ندر ذلك جدا حتى كاد يضمحل وأيضاً يجوز أن يتلقى الكاهن من الجني ما كان يسترقه من السمع قبل الاسلام كما في قصة الجني صاحب سطيح واما ثانيا فلأن تصديق الكاهن وان كان حقيقياً لا مدعياً كفر باعتقاد الغيب لغير الله فانه قال في المحيط وغيره في معنى الحديث فمن صدقه أي الكاهن فقد كفر لان أخباره يقع عن الغيب والغيب لا يعلمه الا الله. وذكر وذكر بعض الفقهاء أن من قال عند صياح الهامة يموت أحد كفر وكذا عند رؤية الهالة حول القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب كفر. وقد سبق نبذ من ذلك في فوائد الأحاديث مع ان كلام الكاهن الحقيقي أيضاً مشتمل على الكذب في الجملة كما صرح به الشيخ وأيضاً لا يفهم من الحديث ان تصديق ادعاء الكهانة كفر بل إن تصديق خبره وكلامه كفر والفرق بين - رواية - مات أبوه ﷺ أي عبد الله وهو ابن خمس وعشرين يوما وقيل مات وهو ﷺ حمل وقيل لم يمت عبد الله حتى اتى على رسول الله ﷺ شهران وقيل سبعة أشهر وقيل ثمانية وعشرون شهرا والأول أصح كذا في التلقيح للشيخ ابن الجوزي لكنه ذكر في المنتظم انه مات قبل ولادته ﷺ في الاصح نعم قال الشيخ ابن حجر واختلف متى مات عبد الله قيل قبل أن يولد النبي ﷺ وقيل بعد أن ولد والأول أثبت. واختلف في مقدار عمره ﷺ إذ ذاك والراجح انه دون السنة - رواية - ولد ﷺ عام الفيل في الصحيح حتى قال في الينابيع شرح المصابيح نقلا عن الاستيعاب ان ذلك بلا خلاف. وذكر الجمهور انهم اتفقوا على أنه ولد يوم الاثنين من ربيع الاول واختلفوا أنه في اليوم الثاني أو الثامن أو العاشر أو الثاني عشر والقول الاخير هو المشهور عند الجمهور وعن الزبير بن بكار انه في رمضان لكن قال الشيخ ابن حجر ان هذا القول شاذ وانما ذهب الزبير الى ذلك بناء على أن علوق النطفة المحمدية في عرفة أو في ايام التشريق وحمله تسعة

اشهر كاملة بلا خلاف فالمولد رمضان. فاجاب الجمهور بانه وقع عند العرب النَّسيء وتقديم الاشهر وتأخيرها فيجوز أن يكون الحج في جمادي الأولى في سنة ولادته - رواية - ذكر بعض أهل السير انه يكون بناء الكعبة على هذا الوجه الى أن تخربها الحبشة لحديث يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة. وفي رواية أخرى تجيء الحبشة فيخربون البيت خراباً لا يعمر بعده أبداً - أقول - لا يدل الحديث إلا على ان التخريب الذي لا يعقبه التعمير يكون من الحبشة وأما وقوع التخريب قبله فمسكوت عنه - رواية - ذكر بعضهم إن أول الصحابة إسلاماً خديجة وعليه إجماع العلماء - أقول - الاجماع ممنوع على ما فهم من البداية والتقريب وغيرهما نعم الصواب ذلك - رواية - ذكر الشيخ ابن حجر إن بلالا كان غلاماً لأبي جهل فعذبه فبعث أبو بكر رجلا فقال إشتر لي بلالا فاشتراه فأعتقه كذا في مسند مسدد. وفي رواية مر أبو بكر بأمية بن خلف وهو يعذب بلالا فقال ألا تتقي الله في هذا المسكين قال أنقذه مما ترى فاعطاه أبو بكر غلاما أجلد منه فأخذ بلالا فأعتقه ويجمع بين القصتين بان كلا من أمية وأبي جهل كان يعذب بلالا ولهما شوب فيه. وفي شرح الكرماني في باب عظة الامام النساء من كتاب العلم تصريح بانه من أمراءه وبانه اشتراه العباس لابي بكر رضي الله عنه - رواية - ثبت في الصحيح انه ﷺ استغفر لابي طالب بعد موته مشركا - أقول - فيه إشكال لانه قد تقرر وثبت في الآيات ان الشرك غير مغفور. وروى أيضاً انه ﷺ قال يا عم أعني بكلمة واحدة أشفع لك بها عند الله تعالى يوم القيامة. وروى أيضاً انه قال ﷺ ان عبد المطلب ومن شاركه في المذهب في جهنم وبالجملة لا معنى لغفران الشرك وإلا فما الفرق بين التوحيد والشرك إلا أن يقال الآيات الدالة على عدم غفران الشرك بعد هذه الواقعة والفرق بين المؤمن والمشرك بدرجات الجنة وبان الغفران للمشرك موقوف على شفاعة مثل النبي ﷺ بخلاف الموحد. وينبغي أن يعلم ان ما في بعض كتب السير ان قوله تعالى ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين الآية﴾ نزل في قصة أبي طالب ثم نزوله مرة اخرى في زيارة النبي ﷺ امه آمنة وارادة الاستغفار لها في سفر مكة من المدينة لارادة العمرة غير موجه كما لا يخفي - رواية - ذكر

بعض اهل السير ان من الكفر كفر العناد وهو أن يعرف الله بقلبه ويقر بلسانه لكن ليس له انقياد وتسليم وكفر أبي طالب من هذا القبيل - أقول - فيه بحث لانه نقل سابقاً إن آخر كلمة قالها أبو طالب على ملة عبد المطلب - رواية - ذكر بعضهم ان علياً رضي الله عنه أكبر الصحابة إسلاماً وأزيدهم عرفانا بالله تعالى - أقول - هذا خلاف مذهب أهل السنة من ان أبا بكر رضي الله عنه أفضلهم إذ لا فضل إلا بالمعرفة به تعالى - رواية - توفي ﷺ ضحي يوم الاثنين لثنتي عشرة خلت من شهر ربيع الاول سنة إحدى عشر من الهجرة ودفن يوم الثلاثاء حين زالت الشمس وفيه إشكال مشهور من جهة انه كانت وقفته ﷺ بعرفات بالجمعة في السنة العاشرة إجماعا فاذا كان كذلك لا يتصور وقوع يوم الاثنين في ثاني عشر من ربيع الاول في السنة التي بعدها وذلك مطرد في كل سنة تكون الوقفة مثله بالجمعة على كل تقدير من تمام الشهور ونقصانها وتمام بعضها ونقصان بعضها. أجاب بعضهم باحتمال وقوع الاشهر الثلاثة كوامل وكان أهل مكة والمدينة اختلفوا في رؤية هلال ذي الحجة فرآه أهل مكة ليلة الخميس ولم يره أهل المدينة إلا ليلة الجمعة فوقعت الوقفة برؤية أهل مكة ثم رجعوا الى المدينة الى المدينة فأرخوا برؤية أهل المدينة - اقول - ذلك الاختلاف بين اهل مكة والمدينة في الرؤية لاختلاف المطالع لا لغلط وخطأ لاحدى الطائفتين لانه لو كان رؤية أهل مكة غلطا وقع حج النبي ﷺ خطأ وفيه ما فيه ولو كان رؤية اهل المدينة خطأ ينبغي ان ينقل اهل التاريخ ما هو الصواب - رواية - توفي ﷺ وله ثلاث وستون سنة وقيل خمس وستون والأول اصح واشهر وقد جاءت الاقوال في الصحيح. وقال العلماء الجمع بينهما أن من روى خمسا وستين عد سنتي المولد والوفاة ومن روى ثلاثا وستين لم يعدهما ومن روى ستين لم يعد الكسور كذا في تهذيب الاسماء واللغات - أقول - هذا التوجيه لا يلائم ما في الشمائل للامام الترمذي فتوفاه الله تعالى على رأس ستين سنة مع انه لم يتعارف. اسقاط ما بين العشرات

﴿العقد الرابع في علم التفسير﴾

- جوهر... ذكر الشيخ ابن حجر في فضائل القرآن قد كثر نزول القرآن في غير الحرمين في سفر حج أو عمرة أو غزاة ولكن الاصطلاح أن كل ما نزل قبل الهجرة فهو مكي وما نزل بعد الهجرة فهو مدني سواء نزل في البلد حال الاقامة أو في غيرها حال السفر - جوهر - تسمى سورة فاتحة الكتاب بسورة الصلاة لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها. المراد بوجوب القراءة لزومها بحيث لو تركت صارت الصلاة فاسدة والمراد باستحبابها كونها مرغوبة مفيدة للفضيلة لكن تركها لا يقتضي الفساد وان أوجب نقصانا فالاول اشارة الى مذهب الشافعي والثاني[1] الى رأي أبي حنيفة تأمل - واعلم - انه تسمي تلك السورة السبع المثاني لانها سبع آيات وتثني في الصلاة والانزال إن صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حوّلت القبلة وقد صح إنها مكية لقوله تعالى (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) وهي مكية كذا في تفسير القاضي - أقول - فيه انه ذكر أيضاً قيل المراد بقوله سبعاً من المثاني سبع سور وهي الطوال سابعتها الانفال والتوبة فانهما في حكم سورة. وقيل الحواميم السبع وقيل سبع صحائف وأيضاً يجوز أن يكون قوله آتيناك في معنى المستقبل كما شاع في أخباره تعالى بل نقول ذكر أيضاً ان قوله تعالى (والقرآن العظيم) من عطف الكل على البعض أو العام على الخاص ان أريد بالسبع الآيات أو السور ومن عطف أحد الوصفين على الآخر إن أريد به الأسباع فعلى هذا يلزم ان قوله وآتيناك من قبيل ما أنزل اليك على الوجه المشهور وأما الاعتراض بانه يجوز أن يكون قوله ولقد آتيناك مكياً باعتبار كونه

---

(١) قوله والثاني اشارة الى مذهب أبي حنيفة ظاهر كلامه يفيد أن أبا حنيفة يقول باستحباب قراءة الفاتحة في الصلاة وليس كذلك ومذهبه انها واجبة وانما الخلاف بينه وبين الشافعي من قبل أن الشافعي لا يفرق بين الفرض والواجب فتركها عنده مفسد للصلاة وعند أبي حنيفة الواجب دون الفرض لشبهة في دليله فترك الواجب في الصلاة مثلا لا يفسدها وانما يوجب فيها خللاً يقتضي اعادتها ما دام وقتها باقياً وقيل ولو خرج.

نازلا في مكة يوم الفتح أو في حجة الوداع ونزول الفاتحة في المدينة فمدفوع بما نقلنا من كلام الشيخ - جوهر - قد يعد من أسماء تلك السورة الفاتحة أي الاعلام الغالبة. وقد جوز الشيخ الشريف أن يكون اختصاراً واللام كالخلف عن الاضافة الى الكتاب - أقول - فيه بحث لانه صرح الشيخ الرضي في بحث المعارف انه لا يحذف المضاف اليه[١] في الاعلام الغالبة بل نقول اشترطوا في التأنيث اللفظي لمنع الصرف العلمية حتى تصير التاء لازمة فعللوا بان العلمية في الالفاظ العربية صيرتها مصونة عن النقصان فكل حرف وضعت الكلمة عليها لا تنفك عنها - جوهر - ذكر السيد الشريف هنا ذهب بعض الى انها أي التسمية ليست من القرآن أصلا وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك وهو المشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه. وقال في شرح المواقف الخلاف في كونها آية من كل سورة لا في كونها من القرآن في أوائل السور إذ لا خلاف فيه - أقول - بين الكلامين تناقض فليتأمل[٢] - جوهر - روي عن ابن عباس من تركها أي التسمية فقد ترك مائة وأربع عشر آية ولا يخفي ان الظاهر ثلاثة عشر آية لخلو براءة عن التسمية واعتذر بوجوه منها انه نظر الى نزول الفاتحة مرتين ففيها بسملتان هما آيتان واختاره جدي فرده السيد الشريف بانه يلزم منه كون الفاتحة أربع عشرة آية وهي سبع آيات بالاتفاق. وأجيب بان اللازم لهذا التوجيه كون الفاتحتين

---

(١) قوله انه لا يحذف المضاف اليه الخ أقول ما ذكره في مقام المنع فإن المقرر جواز حذف كل من طرفي الاضافة عند كثرة الاستعمال كما حققه المولى سعدي چلبي في حاشية البيضاوي واحتجاجه بقول النحاة انه يشترط في التأنيث اللفظي لمنع الصرف اذ تصير التاء لازمة وإعلالهم لذلك بما نقله عنهم في حمل المنع أيضاً فإن العلمية لا تصون اللفظ عن النقصان ألا يرى ان الترخيم يدخل الاعلام فينقص منها فما المانع من أن يستغني بأحد جزئي العلم عن الآخر.

(٢) قوله وقال في شرح المواقف الخ أقول قال المصنف عفا الله عنه في منهياته ما نصه ويمكن التوجيه بأن المراد من القرآن المقروء كما يؤيده التقييد بقوله في أوائل السور إذ لا خلاف في كونها مقروءة في أوائل السور فتدبر اهـ وهو توجيه بارد لا يستقيم بحال والحقيقة أن الذي وقع فيه الخلاف بين العلماء انما هو في كونها جزأ من كل سورة لا من كونها جزأ من القرآن وإلا فهذا مما لم ينازع أحد فيه والاجماع قائم بين المخالفين على ان ما بين دفتي المصحف كلام الله وهي بينهما قطعاً فكيف يتصور عاقل ان مسلماً ينكر قرآنيتها.

النازلتين أربع عشر آية ولا محذور فيه وانما المحذور كون الفاتحة الواحدة كذلك ولم يلزم بعد ويخدشه انه يلزم حينئذ أمر آخر هو كون السور أكثر من مائة وأربع عشر سورة الا أن يقال ذلك بالنسبة الى السور الغير المكررة والاظهر في الجواب ان ما سبق بالنظر الى الحقيقة ونفس الأمر وهذا التأويل مبنى على جعل التسمية التي هي آية واحدة من الفاتحة آيتين اعتبارا للتشبيه بالآيتين المتعددتين ذاتاً ونزولا - واعلم - انه لا يظهر معنى التكرار في نزول بعض السور والآيات وكان معناه تعدد قراءة جبريل عليه السلام إياه على الوجه الذي في الآيات والسور المختلفة ذاتاً والغرض التعظيم. ثم الفرق بين الفاتحة وبين قوله تعالى (فبأي آلاء ربكما تكذبان) ان هذا القول مع ضم ما قبله أو بعده يصير مختلف المعنى والغرض فيناسب أن يجعل آيات متعددة بخلاف الفاتحة فانها سورة تامة منفصلة لا يختلف معناها. ومن وجوه الاعتذار انه أراد ابن عباس الحاق المعدوم بالمتروك تغليباً وتوسيخاً. وفيه ان تجويز هذا التأويل يفضى الى سقوط الاستدلال فانه يجوز أن يكون غير سورة براءة أيضاً خالياً عن التسمية ويمكن أن يقال الاجماع ثابت على ثبوت تسمية في غير براءة بقي اشكال آخر هو ان هذا الاعتذار يشعر بأن عدم الاتيان من الاصل لا يتناوله الترك حقيقة. وقد قال أهل المعاني انه يقال بالحذف في المسند اليه وبالترك في المسند لان المسند اليه لكونه أهم كأنه ذكر ثم أسقط بخلاف المسند فالمتبادر من ذلك أن حقيقة الترك بالاعدام ويمكن أن يقال الترك مشترك بين المعنيين بغير قرينة المقابلة والمقامات أو يقال الترك وان كان متعلقاً بالنسبة الى المعدوم لكن لا بالنظر الى المعدوم في موضع بالكلية بلا حاجة اليه أصلا بل بالنسبة الى مثل المسند فانه يذكر كثيراً مع أن المقام يقتضي إراده فيما ينسب اليه الترك فانهم - جوهر - الاله سواء كان منكرا أو معرفاً إسم للمعبود بحق خاصة بدليل ان قولنا لا إله إلا الله كلمة التوحيد والاله المعرف ليس علماً بل العلم لفظ الله بحذف الهمزة. ألا ترى انه أشار صاحب الكشاف الى ذلك حيث قال في تفسير المعرف المعبود بحق وفي تفسير لفظ الله المعبود بالحق هكذا يستفاد من كلام جدي فاعترض عليه السيد من وجوه. إما أولا بان اختصاص المنكر بهذا المفهوم الاخص بطلانه ظاهر - أقول - لا يخفي أن هذه

الكلمة مفيدة للتوحيد واسلام قائلها بلا توقف على ظهور قرينة تخص بالمعبود بحق ولو لم يكن هذا الاختصاص لما أفادت التوحيد فيجب اعتبار الاختصاص ولو عرفاً. وإما ثانيا فلانه يتبادر من المعرف باللام الذات المخصوص تبادر فيلزم أن يكون علماً ولم يقل المحققون بعلميته وكأن السر في هذا التبادر انحصار معني الاله والرحمن في الذات المخصوص ومما يؤيدان المعرف باللام ليس علما ان استعماله قليل جداً لا يقع إلا في ضرورة الشعر كما صرح به في باب النون مع الطاء من الفائق فجعله علما لكثرة الاستعمال بعيد. وإما ثالثا فلان المفيد لتعيين ذات المعبود أو عدم تعيينه هو تعريف المعبود أو تنكيره ولا مدخل في ذلك لتعريف الحق أو تنكيره كما في قولك جاءني الذي له عليك حق أو الحق - أقول - لم يردان المعبود يصير منكرا بتنكير الحق بل انه يتفاوت الحال في تعريفه وتشخيصه بتنكير الحق أو تعريفه ألا تري ان قولنا الذي له عليك حق الظاهر انه تعريف جنسي يحتمل أشخاصا متعددة بخلاف الذي له عليك الحق أي هذا الحق المخصوص فانه متعين فيه كمال التعين وقس على ذلك حال العبارتين المذكورتين في تفسير لفظ المعبود ولفظ الله فان الحق في اللغة سزاوارشدن فالمعبود بحق أي الذي عبادته ملتبسة بحقية ما يعنى على وجه الاستحقاق في الجملة يجوز أن يصدق على غيره تعالى والمعبود بالحق أي المعبود الذي عبادته ملتبسة بهذه الحقية الكاملة من جميع الوجوه فلا يجوز أن يصدق على غيره تعالى ولا يبعد أن يراد بالاشارة الدلالة التي اعتبرها البلغاء في النكات البيانية لا بحسب الوضع اللغوي - جوهر - الرحمن الرحيم إسمان بنيا للمبالغة من رحم والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها وأسماء الله انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادىء - أقول - فيه بحثان لا بد من التنبيه عليهما. اما الاول فهو ان الرحمة حقيقة صفة القلب والنفس المجردة وهي الانعطاف النفساني كما يقال الغضب حركة نفسانية وحينئذ اشتقاق الرحم باعتبار المشابهة والمناسبة في الجملة ويجوز أن يراد بها رقة القلب الصنوبري وانعطافه الجسماني وحينئذ اشتقاق الرحم ظاهر وبالجملة هي تابعة للمزاج لا يمكن

بدونه فلا يوجد في الباري تعالى لكن القائل أن يقول هي صفة المجردات بلا متابعة المزاج فيمكن أن يوجد فيه تعالى أيضاً تأمل. وأما الثاني فلأن الصفة المشبهة لا تشتق من المتعدي فلذا قالوا بنقل رحم بالكسر الى رحم بالضم فان الرحمن صفة مشبهة قطعا والرحيم محتمل. لا يقال لا حاجة الى النقل بل يكتفي تنزيل المتعدي منزلة اللازم لانا نقول ليس معني الرحمن موقع الرحمة بل ذو الرحمة بقي أمران. الاول ان المشتق يكون أسبق والتقدير له غير كاف وإلا فجميع الألفاظ مشتقة من ألفاظ مقدرة أخر ويمكن أن يجاب بانه يقال بذلك للضرورة في صورة يوجد للمشتق منه تارة في الجملة. الثاني ان تفسير الرحمن بالمنعم بجلائل النعم لا يناسب اشتقاقه من رحم بالضم إلا أن يقال ذلك بحسب الاستعمال والتجوز عن الانعام لا بحسب أصل المعنى والوضع - جوهر - ذكر المفسرون ان الاضافة في قوله تعالى (مالك يوم الدين) على الاتساع والتجوز فقيل عليه لا حاجة الى التجوز فانه تعالى مالك الأشياء كلها من الأزمان وغيرها. والجواب ان الزمان معدوم على رأي المتكلمين ولا يقال المالك إلا بالنسبة الى الموجود صرح به الامام في التفسير الكبير بل رأي المتكلمين ولا يقال المالك إلا بالنسبة الى الموجود صرح به الامام في التفسير الكبير بل نقول ليس المراد بمالكية الزمان مالكية إيجاده فقط بل مالكية الأمر والنهي والثواب والعقاب والرحمة والعذاب والايجاد والاعدام على الاطلاق وبهذا التقرير إندفع إشكال آخر وهو انه لا حاجة الى اعتبار التجوز في اضافة اسم الفاعل الى الظرف إذ كما بين إسم الفاعل ومفعوله ملابسة مصححة لدخول اللام الاضافية فكذا بينه وبين الظرف - قال - الشيخ الرضي في بحث المفعول فيه ان اضافة اسم الفاعل الى ظرفه قد تكون بمعنى اللام - جوهر - قوله تعالى (إياك نعبد) - أقول - الالتفات فيه للاشارة الى كمال اختصاص الصفات المميزة المذكورة سابقاً بحيث يصح أن يخاطب الحق باعتبارها أو الى ان بحر المعرفة والمشاهدة لا ينتهي ولذا سئل بعدها الهداية بقوله إهدنا - واعلم - انه ذكر أكثر المفسرين ان العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ولذلك لا يستعمل إلا في الخضوع لله تعالى - أقول - فيه ان ذلك في جميع العبادات غير ظاهر كقراءة القرآن والصوم والزكاة مع انه ذكر في كتب اللغة

العبادة برستيدن وقال النسفي عبادت بندكي كردن وعبود.يت، بنده بودن وكأنهم أشاروا الى تفسير الكامل من العبادة - جوهر - قوله تعالى (إهدنا الصراط المستقيم) لا يخفي انه لما كان المؤمنون مهتدين قطعاً في الجملة فالمطلوب أما الثبات الى الهدي أو زيادة هداية الى ما لم يحصل لهم كذا ذكروا لكن المناسب الشائع في حمل الكلام على الثبات ما إذا كان الفعل حاصلا بتجدد الأمثال يقال كل لدوام الأكل وقم لثبات القيام ولا يقال اقطع هذه القطعة المنقطعة بمعنى اجعل قطعها باقياً فالمناسب في الآية أن يجعل الوجهان وجهاً واحداً فيكون المطلوب دوام الهداية بتجدد الافراد لكن الصراط في كل تقدير ينبغي أن يجعل صالحاً للكل والجزء كالقرآن على وجه التجوز أو الحقيقة تأمل - واعلم - أن الظاهر عندي أن يحمل طلب الهداية على التثبت كما قررنا ان كان الطالب النبي ﷺ وعلى سلوك ما هو طريق الى الحق في الآخرة على سبيل الجزم والقطع إن كان غيره ألا تري ان كثيراً من أجله الصحابة سألوا من حذيفة صاحب سر النبي ﷺ أنهم هل ذكروا في زمرة المنافقين أولا - جوهر - قوله تعالى (غير المغضوب عليهم) - اعلم - انه لا يصح في حقه تعالى الغضب فذكر للآية وجوه. أحدها أن يراد به أثره أعني الانتقام. ثانيها أن يجعل الكلام استعارة تمثيلية بان يشبه حال الله تعالى مع العصاة في عصيانهم إياه وارادته الانتقام وانزال العقوبة بحال الملك اذا غضب على من عصاه وأراد أن ينتقم منهم ويعاقبهم - أقول - اعتبار الاستعارة التمثيلية بعيد جداً لانه لا يقصد إلا إثبات آثار لمن اتصف بالآثار فقط بلا تفاوت في الطرفين بل مع زيادة في المشبه ولا يخفي أنه لا يقال رأيت رجلا له ملكة الشجاعة والآثار في مقام الاستعارة عن ذات له آثار الشجاعة بلا فريق وبالجملة لا يحسن جعل شبه الغضب نفسه عمدة في الكلام كما يلزم في صورة الاستعارة التمثيلية من جهة الاقتصار عليه من بين أجزاء المشبه به. وثالثها أن يتجوز عن إرادة الانتقام لكنهم اختلفوا في انه من قبيل اطلاق السبب على المسبب القريب أو بالعكس - أقول - التحقيق ان شهوة الانتقام بمعنى شوقه والميل اليه مقدمة على الحالة النفسانية المسماة بالغضب. وأما الارادة العازمة فمتأخرة عنها والشوق يغاير الارادة - قال - الحكيم الطوسي في بحث العلة من

التجريد والفاعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات - وقال - المحقق الرازي في المحاكمات فاذا تصورنا ذلك الفعل كلياً فأردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق القوة الشهوانية والغضبية ثم ارادة أو كراهة من القوة العازمة ثم تنتهض القوة المحركة لتحريك العضل - وقال - الحكيم الطوسي في الاخلاق النصيرية غضب حركتي بودنفس راكه مبدأ آن شهوت انتقام بود تأمل - جوهر - قوله تعالى﴿آلم﴾قالوا افتتحت السور بطائفة من الحروف إيقاظاً لمن يتحدى بالقرآن وتنبيها على أن المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن معارضته - أقول - أو على ان كل حرف من القرآن له فائدة أو انه تظهر الفائدة على التدريج بقي على الجملة أمر هو أنه ينبغي أن يكون ذلك في أول القرآن أو ابتداء النزول أو زمان المعارضة والمباحثة في الاعجاز كما لا يخفي وأيضاً لا يظهر حينئذ فائدة في عدد الحروف ولا في عدد السور - جوهر - لا ريب فيه. الريب في الأصل مصدر رابني الشيء اذا حصل فيك الريبة أي قلق النفس واضطرابها. ذكر السيد الشريف وغيره انه لو حمل الريب في الآية على هذا المعنى لقيل لا ريب له كما يقال لا ضرب لزيد - أقول - لو كان مركب اعتباري مشتمل على متعدد يستقل بالفاعلية صح أن ينسب اليه الفعل المتعدي بكلمة في كما يقال ليس في طلبة هذه البلدة مكابرة بخلاف المركب الحقيقي كالشخصي ولا شك أن الكتاب من قبيل الأول لا الثاني ويؤيده تجويز أن يكون فيه خبر هدي مع انه متعد ثم اعلم انهم ذكروا أن قراءة لا ريب فيه بالنصب نص في الاستغراق لان نفي الجنس مستلزم له قطعاً - أقول - فيه بحث[1] لان الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية لا

---

(١) قوله فيه بحث الخ أقول في هذا البحث بحث فإن النكرة الواقعة في خبر لا التي لنفي الجنس من أدوات السلب الكلي لا الجزئي كما هو مقرر في كتب المنطق ولا شك ان السالبة الكلية يناقضها الايجاب الجزئي وقوله بعد ذلك في دفع هذا البحث إلا أن يقال المفهوم بحسب العرف في نفي الجنس بلا تقيد نفيه بالكلية اشارة الى هذا الجواب اهـ .

يتناقضان فيجوز أن ينتفي الجنس في ضمن فرد وبثبت في ضمن فرد آخر إلا أن يقال المفهوم بحسب العرف في نفي الجنس بلا تقييد نفيه بالكلية وأيضاً لا يظهر الكلام على قول من جعل اسم الجنس موضوعاً بازاء فرد مّا تأمل - جوهر - هدي للمتقين. ههنا أبحاث. الاول أن تفسير الهدي والهداية بالدلالة على ما يوصل منقوض بقوله تعالى (إنك لا تهدي من أحببت) إلا أن يعتبر التجوز لا يقال المراد انك لا تتمكن من اراءة الطريق لكل من أحببت بل انما يمكنك اراءة الطريق لمن أردنا لانا نقول ذكر الجمهور انها نزلت في طلب النبي ﷺ إيمان أبي طالب عند وفاته واعراضه بواسطة تعيير قريش وأيضاً سوق الآية لا يلائمه وبالجملة لا فائدة يعتد بها في هذا الخطاب حينئذ إذ الهداية بمعنى الدلالة واقعة من النبي ﷺ بلا خفاء وانما الكلام في الايصال. الثاني ان تعليق معنى المصدر في صيغة فعل أو غيرها على شيء بدون اسم الاشارة فالمتبادر منه أن يكون هذا الشيء عند التعليق مما يصح أن يطلق هذا اللفظ المعبر به عنه عليه حقيقة أو مجازاً مع قطع النظر عن التعليق سواء كان اللفظ صفة نحو قتلت مضروبا أو جامداً نحو عصرت خمراً والسر فيه انك تلاحظ في بيان التعليق على ما هو عليه في التعليق ويعبر عنه بما يستحق أن يعبر عنه وان لم يقع التعليق فانك لست في هذه الحال بصدد تصحيح هذا التعبير بل يستحق أن يعبر عنه وان لم يقع التعليق فانك لست في هذه الحال بصدد تصحيح هذا التعبير بل جعلته مسلما وأثبت أمراً آخر وأما اذا وجد اسم الاشارة مثل عصرت هذا الخل أو هذا المتصف بالخمرية أو سأشرب هذا الخل أو هذا المتصف بالخمرية فالمعتبر زمان الاشارة لا زمان الحكم السابق ففي الحقيقة هنا تعليقان. أحدهما تعليق الحكم السابق بذات المشار اليه. والثاني تعليق الاشارة به مع تقيده باتصافه بالوصف فوضع الكلام على أن الاتصاف حال الاشارة لازمان الحكم السابق البحث الثالث. إن المراد بالمتقين المشارفون الى التقوي فأشكل عليهم الوصف بقوله (الذين يؤمنون) - أقول - هذا ترشيح للمجاز مما يلائم المعنى الاصلي الحقيقي.

البحث الرابع انه ذكر في الكشاف وغيره ان التقى من قولهم وقاه فاتقي فالمتبادر منه ان اتقي مطاوع وقي ألا أنه قال في المقدمة وقاه الشر نكاه داشتن

ازتباهي واتق الله ترسد ارخداي. وذكر في تاج المصادر معني الوقاية على ما في المقدمة. وقال الاتقاء حذر كردن واتقاه بحقه أي سد السبيل الى نفسه بتوفيقه إياه والتركيب يدل على دفع شيء عن شيء بغيره - وقال - في مجمل اللغة وقيت الشيء واتقيته وجعل في معالم التنزيل التقى من الاتقاء بالمعني الثاني. وقال في تفسير الدر المصون ولباب الافتعال اثنى عشر معني. منها الايجاد نحو أتقي ومنها المطاوعة لفعل وافعل الى غير ذلك. ثم انه اعتبر المحقق البيضاوي في الاتقاء فرط الصيانة وهذا غير مسطور في كتب اللغة المشهورة - جوهر - قوله تعالى (ومما رزقناهم) في تفسير القاضي الرزق في اللغة الحظ قال تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) والعرف خصصه بتخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به والمعتزلة لما احالوا على الله أن يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه قالوا الرزق لا يتناول الحرام. ألا تري انه أسند الرزق هنا الى نفسه إيذانا بانهم ينفقون الحلال المطلق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله بقوله تعالى (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالا) وأصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق والذم لتحريم ما لم يحرم واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة - أقول - فيه أبحاث. الاول أن الظاهر من الحظ الاسم بمعني الجد والنصيب لا المصدر من حظظت بالكسر بمعني بهره مندشدن وان جاء في اللغة لكليهما ويؤيده استدلاله بقوله تعالى (وتجعلون رزقكم) ولا يخفي أن المناسب تفسير الرزق بالمعني المصدري لان المذكور في الآية الفعل مع أن قوله يخصصه يناسب المصدر لا الاسم. الثاني أن الرزق بالفتح لغة إعطاء الحيوان ما ينتفع به. وقيل عام لغيره كالنبات والرزق بالكسر إسم منه ومصدر أيضاً بمعناه لكن المفهوم من قاموس اللغة انه ليس بمصدر ثم خص في الشرع عندنا بما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به والمعتزلة اعتبروا مجرد التمكين والتمكن من الانتفاع. لكن مع قيدانه لم يكن لأحد منعه من الانتفاع به والمعتزلة اعتبروا مجرد لم يكن لأحد منعه من الانتفاع فالحرام ليس برزق عندهم للمنع منه. وأخرجه الامام النسفي عفي الله عنه لاعتبار انه يملك وكأنه جعله لخبثه غير مملوك. وقد جعل في شرح المقاصد وكثير من الكتب

اسناد الرزق الى الله تعالى مخرجاً للحرام عنه بدليل أن القبيح لا يسند اليه تعالى - وقال - الامام الرازي يقال عرفا لمن منع من الشيء انه رزقه. وذكر صاحب الكشاف الاتفاق على أن الرزق من فضل الله عليهم كما تفضل بالايجاد وسائر أسباب التمكين فليس عدم الاسناد في الحرام لكونه ليس فعله تعالى كما توهم بعضهم بل لانهم يقولون لا يحسن أن يسند اليه تعظيما ولأن فيه شوبا من فعل العباد اكتسبوا به وصف الحرمة وبالجملة ليس وصف التمكن معتبراً في معناه عند أهل السنة. الثالث أن التمكين لا ينافي المنع والزجر كما في سائر المعاصي ألا تري أنهم قالوا بارجاع المحامد اليه تعالى دون القبائح باعتبار أن الاقدار على الحسن حسن والتمكين على القبيح ليس بقبيح. وقد اشتهر انه خالف القوي والقدر - أقول - الاقدار والتمكين على وجهين. الاول إعطاء القدرة الصالحة لصرفها الى الخير الشيء مختصا بأحد داخلا تحت تصرفه قريبا من الانتفاع بالفعل وذلك قبيح غير واقع في زعمهم فلا إشكال - جوهر - (والذين يؤمنون بما أنزل اليك الآية) ههنا أبحاث. الاول إنهم جوزوا أن يراد بهؤلاء مؤمنوا أهل الكتاب عطفا على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم في جملة المتقين دخول أخص تحت أعم إذ المراد بأولئك الذين آمنوا عن شرك وإنكار وبهؤلاء مقابلوهم. اعترض عليه أما أولا فلأن الايمان بالمنزل لا إختصاص له بهؤلاء ولا دلالة للافراد بالذكر على أن الايمان بكل منهما على طريق الاستقلال بدليل قوله تعالى (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل إلى إبراهيم الآية) - أقول - المتبادر من الآية استقلال كل منهما سيما في مقام المدح. وقال تعالى (الذين آتيناهم الكتاب) الى قوله (يؤتون أجرهم مرتين). وذكر في الحديث الصحيح ما يدل على أن لأهل الكتاب أجرين بواسطة ذلك نعم الخطاب الي المسلمين في قوله تعالى (قولوا آمنا بالله الآية) يمنع عن التبادر وأما ثانيا فلأن التعريض الذي في قول الله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) يتوهم حينئذ بالنظر الي الطائفة الاولى - أقول - التوهم يندفع قطعا بسوق الآية والمدح. وأما ثالثا فلأن اليهود لم يؤمنوا بالانجيل وكذا يرد ظاهراً انه.لا مدح لليهود أصلا لأن دينهم منسوخ بدين عيسى ولذا قيل المراد بأهل الكتاب في الآية والحديث أهل الانجيل خاصة ويرد عليه أن سوق

الآية يفيد تناول اليهود ايضا. والجواب أن الانجيل ليس بناسخ للتوراة بل موضح لها على ما سبق في فوائد الحديث ولو سلم فنقول عيسى عليه السلام مرسل الي بني اسرائيل خاصة ويحتمل أن يكون يهودي لم يصل اليه أرسال عيسى عليه السلام مرسل الي بني اسرائيل خاصة ويحتمل أن يكون يهودي لم يصل اليه أرسال عيسى ولو سلم فنقول الكلام على التوزيع إذ اليهود آمنوا بالقرآن وبالتوراة والنصارى بالقرآن وبالانجيل - قال - ابن الحاجب تقول الزيدان ضربا العمرين وجاز أن يكون كل منهما ضرب واحداً من العمرين. وأما رابعا فلأن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاء مشتركان بين الطائفتين - أقول - هذا قوى إلا أن يقال إفراد الطائفة الأولي بهما ليظهر في وصف الطائفة الثانية بالايمان بالآخرة التعريض بأهل الكتاب إذا لم يؤمنوا بالقرآن - واعلم - أنه لو جعل قوله والذين يؤمنون الخ من عطف الصفات بعضها على بعض فوجهه أن المراد بالايمان بالغيب ما دليله العقل أي الايمان بالصانع والانبياء والقدر والكتب واليوم الآخر إجمالا والمراد بمقابله ما دليله النقل أعني الايمان بمفصلات أحكام الكتب والآخرة لا الحقيقة لحقيقة الكتب. وأصل الحشر إجمالا وأما جعل الصفة الثانية داخلة تحت الأولى منفردة بالذكر لكونها عمدة فغير ظاهر. اللهم إلا أن يقال الايمان بالله وان كان أصلا لن طريق السعادة الدنيوية والاخروية مستفادة من الكتب تعم جعل الايمان بالآخرة مقصودا اصلياً في ملة الاسلام ظاهر تأمل.

والثاني ان في جعل قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) تعريضا بأهل الكتاب إشكال قوى إذ المفهوم منه أن الايقان بالآخرة حقيقة مختص بأهل القرآن دون أهل الكتب السابقة وأن المستفاد منها خلاف حقيقة الآخرة وهذا كما ترى غير حق فان أهل الحق من أصحاب القرآن وأرباب الكتب السابقة يعتقدون حقيقتها وأهل الباطل منهم جميعا من الملاحدة وأهل التحريف للكتب يزيغون عن الملة المستقيمة ويمكن أن يقال بأن الكتب السابقة لا تتعرض للتفصيل في الآخرة فيظن أهل الكتب من عند أنفسهم خيالات باطلة بخلاف القرآن الناطق بحقيقتها تفصيلا - قال - في شرح الطوالع للأصفهاني والانبياء الذين سبقوا على نبينا

عليه وعليهم الصلاة والسلام الظاهر من كلامهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد الجسماني ولا أُنزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب حزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك أقر اليهود به وأما الانجيل فالأظهر أن المذكور فيه المعاد الروحاني دون الجسماني. الثالث أن المسطور في كتب الاصول والكلام أن اليقين متناول للعلوم الضرورية أيضا لكن المفسرين اختلفوا فقال الامام الواحدي والرازي والقاضي أن اليقين إيقان العلم بنفي الشبهة عنه نظراً واستدلالا - وقال - الامام النسفي بما هو المشهور ويؤيده أيضا أن إيمان أهل المكاشفة من ذوات النفوس القدسية ممدوح بكل لسان ولا حاجة الى الاستدلال - جوهر - (أولئك على هدى الآية) في الكشاف معنى الاستعلاء مثلٌ فقال جدي أي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدي يعني أن هذه الاستعارة تبعية تمثيلا وكتب في الحاشية لا يقال الاستعارة التبعية للصرفية لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون إلا منفرداً لانّا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بل وصف صورة منزعة من عدة أمور بوصف صورة أخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونه متعلق معنى الحرف - أقول - وبالله التوفيق ومنه الاستعانة في التحقيق. أما بيان المنع للمقدمة الثانية فهو أن الاستعلاء المطلق المعني لمطلق كلمة على ولخصوصياتها متعلقات خاصة مثلا في الآية استعلاء الراكب على المركوب استعلاء ملتبسا بوجه التمكن والاستقرار وذلك لان متعلق معنى الحرف ما يرجع ذلك المعنى الخاص اليه بنوع استلزام وقد يعبر عن ذلك المعنى به في العرف وهذا الاستعلاء الخاص لازم لمعنى على هنا لزوم العام للخاص ويجوز تفسيره به في العرف ولا شك أن المشبه به هنا ليس مطلق الاستعلاء بل ذلك الاستعلاء الخاص. فان قيل الظاهر أن الاستعلاء مقيد بتلك الاوصاف بلا تركيب. قلنا نعم لكن المشبه به اذا كان مقيدا فلا بد أن يستعار منه ما يدل عليه من حيث هو كذلك فلا تتم تلك الاستعارة بدون ذلك القيد فلا يكون متعلق معنى الحرف هنا مدلولا بلفظ مفرد إلا أن المقصود الأصلي تشبيه المقيد دون القيد بل نقول معنى الحرف أيضاً ليس بمفرد لانه مدلول بألفاظ متعددة

غاية الأمر ان الموضوع لفظ مفرد. وأما توجيه المنع للمقدمة الأولى فهو أن مبنى الاستعارة التمثيلية على تشبيه الحالة المنتزعة من أمور متعددة لمثلها ومعنى انتزاع الحالة من الامور حصولها منها عند وجودها على وجه اللزوم وقيامها بها فانتزاع كل من الطرفين من عدة أمور لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعددا في مأخذه ولا شك أنه يجوز أن يقوم أمر واحد بمركب من حيث المجموع بلا تركيب في ذلك الأمر ولا قيام بكل جزء ولا بواحد من أجزاء ذلك المركب بخصوصه - قال - في شرح المواقف انه يجوز أن يكون أمر حالا في المجموع ولا يكون حالا في أجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محالها عند القائل بوجودها. وذكر مثل ذلك في بحث الوحدة من حاشية التجريد فزاد وقال وهكذا جميع الاعراض التي لا تسرى في محالها فاندفع ما ذكره السيد الشريف من أن المشبه مثلا اذا كان منتزعا من أشياء متعددة فاما أن ينتزع بتمامه من كل واحد منها وهو باطل فانه اذا أخذ كذلك من واحد منها كان أخذه مرة ثانية من واحد آخر لغواً بل تحصيلا للحاصل وإما أن ينتزع من كل واحد بعض منه فيكون مركباً بالضرورة وإما أن لا يكون هناك لا ذاك ولا هذا وهو أيضاً باطل لانه لا معنى لانتزاعه من تلك الامور المتعددة اذا عرفت هذا. فنقول يجوز أن يجرى في معنى الحرف المفرد الاستعارة التمثيلية بمعنى التركب في المأخذ فان ذلك المعنى هنا نسبة بين الراكب والمركوب على وجه الاستقرار قائمة بهما متعلقة بهما مسببة عن حصولهما لكنه لا تجري فيه التمثيلية بمعنى التركب في نفس الطرفين كما هو المشهور وقد اعترف جدي بذلك حيث قال ليس مقصود الكشاف بالمثل وتشبيه الحال بالحال إلا ما ذكرتم من اعتبار التركيب في المأخذ لا أن يكون من قبيل أراك تقدم رِجْلاً وتؤخر أخرى - واعلم - ان الآية تحتمل وجوهاً خمسة. أحدها التجوز والاستعارة التبعية في مجرد كلمة على لتشبيه تمكنهم بالهدي باعتلاء الراكب. ثانيها الاستعارة التمثيلية المركبة بأن يشبه هيئة منتزعة من التقي والهدي وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك تركب في كل من الطرفين لكنه لم يصرح من الألفاظ التي هي بازاء المشبه به إلا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تبع

لـه يلاحظ معه في ضمن ألفاظ منوية دون المقدرة في نظم الكلام. ثالثها أن يشبه الهدي بالمركوب على طريقة الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة على قرينة لها: رابعها أن يشبه التقي بالراكب على طريقة الاستعارة بالكتابة بقرينة كلمة على. خامسها أن يراد بكلمة على التمسك والاستقرار على وجه التجوز المرسل هذا على زعم القوم وظني أنه لا يظهر جريان الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في تركيب أصلا فان المقصود بالافادة في تلك الاستعارة تشبيه حال المجموع بالمجموع ولا يخفى أن المقصود في الآية مثلا تشبيه التمسك بالهدي بنسبة الراكب الى المركوب فقط وقس على ذلك نظائره ولو سلم جريانه في الجملة فنقول لا يظهر في الآية ونظائرها فان ذكر أجزاء المشبه من التقي والهدي مثلا لا يلائم الاستعارة وأيضاً جعل على داخلا علي الهدي حينئذ غير ظاهر لان التصرف في الهيئة لا في أجزائها على تقدير الاستعارة التمثيلية هذا غاية التحقيق في الكلام المشتبه على الاقوام بحيث يندفع عنه ملام اللئام بالتام على ما أفاده جدي في المقام والله الموفق للمرام - جوهر - قال الله تعالى (أولئك هم المفلحون) هنا أبحاث. الاول أنه ذكر في الكشاف وغيره ان كلمة هم فصل أو مبتدا - أقول - فيه بحث لان النحاة اختلفوا في كون هذا الضمير ذا محل من الاعراب أي الابتداء أولا. والجواب أن الفصل ما للربط وللحصر وللفصل عن كون ما بعده صفة لكنه يحتمل أن يكون حرفاً أو مبتدأ فاذا خلت هذه الصيغة عن تلك الاغراض جميعاً فللمحض الابتداء فالمقابلة بهذا المعنى ظاهرة وينبغي أن يعلم أن تفسير قولنا زيد هو أفضل من عمرو وزيد اوست كه أفضل است أز عمرو على ما في حاشية الكشاف للسيد يلائم جعل الفصل مبتدأ وما ذكره جدي في معنى قولنا زيد هو العادل زيد آنست كه عادل است يناسب كونه لمجرد الرابط دون الابتداء - وقال - في شرح الشمسية إنه ليس بموضوع للربط في العربية. الثاني أن الظاهر بحال المخاطبين بالقرآن عند نزوله ان الحصر في هذه الآية قصر القلب لان المناسب انهم اعتقدوا الفلاح لغير المؤمنين ألا ترى الى قوله تعالى (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً او نصارى) واما قصر الافراد على ما ذكروا ففيه انه حمل الفلاح على اصله فلا يصح الرد على من يوهم اشتراك

غير المتقين معهم فيه اللهم الاعلى رأى المعتزلة وان حمل على كماله فلا يظهر مخاطب يوهم اشتراك غيرهم فيه اللهم الاعلى قول من قال من المرجئة بان الذنب ليس بمضر مع الايمان أصلا ولا يخفى اعتبار ذلك في تخاطب القرآن. الثالث إنهم جوزوا ان يكون تعريف المفلحين للعهد والدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن انسانا قد تاب من اهل بلدتك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب. واعترض عليه بان المطابق للسؤال التائب زيد وأجيب بان من عند سيبويه مبتدأ في معنى أزيد التائب أم عمرو أم غير فقال جدي بان دعوى رعاية المطابقة منقوضة بقولهم قام زيد في جواب من قام. وأجاب السيد الشريف بان المطابقة المعنوية المطلوبة عند أهل المعاني معتبرة في المثال المذكور فان المطلوب فيه الحكم بقيام زيد او عمرو أو غيرهما فاذا أجيب بقولهم قام زيد طابق سؤاله معنى لكنه خولف في الأول بحسب المطابقة اللفظية لأن من قام في المعنى جملة فعلية في معنى أقام زيد أم عمرو الى غير ذلك لان الاستفهام بالفعل أولى لكنه لما تعدد التفصيل جيء بلفظ دال على الذوات مطلقاً وضمن معنى الاستفهام فقدم على الفعل فلا تفوت المطابقة المعنوية في قوله تعالى (خلقهن العزيز العليم) في جواب من خلق السموات والارض - أقول - يسأل بمن عن تشخيص ذى العلم وتعيينه فالمقصود من قام تعيين الفاعل مع تقرر الفعل مطلق الحكم بالقيام فالمطابق في الجواب أن يقال زيد قام إذ المقصود الفاعل وتقرير الفعل وذكره مجرد اعتبار نحوي ولذا حكموا بان قوله تعالى (أأنت فعلت هذا بآلهتنا) لو كان لتقرير الفعل دون الفاعل لكان حق الجواب فعلت أو لم أفعل. قد قال المحققون من أرباب المعاني إن الهمزة يليها المسؤول عنه سواء كان ذاتاً أو غيره فيقال أضربت زيدا اذا كان الشك في نفس الفعل فالمقصود التصديق بوجوده عن الفاعل ويقال أأنت ضربت زيدا فيما إذا كان الشك في الفاعل مع تقرير الفعل وكذا الحال في المفعولات والمتعلقات وهذا هو المناسب عقلا أيضاً لاما ذكره صاحب المفتاح من أن الاستفهام بالفعل أولى ثم انه لا شك في أن خلق السموات والارض أمر مقرر لاخفاء فيه وإنما التردد في تعيين الفاعل فلا يكون من خلق السموات والارض أمر مقرر لاخفاء فيه وإنما التردد في تعيين الفاعل فلا

يكون من خلق السموات والارض جملة فعلية معنى بل اسمية لفظا ومعنى فلا يطابقه خلقهن العزيز العليم معنى بل الظاهر ان من قام أيضا جملة اسمية في اللفظ والمعنى وكأن النكتة في جعل الجواب في مثل قوله تعالى خلقهن العزيز العليم جملة فعلية تعريض المخاطبين وتعييرهم بأن الاظهر التردد في أصل الفعل لا في تعيين الفاعل كما واقع لهم فانه لا يليق خلقها الا من الله تعالى فلذا وصفه بالعزيز الغالب على كل أحد العالم بدقائق الامور وغرائبها وينبغي أن يعلم ان قولنا من التائب لا يصح على الاطلاق جعل من مبتدأ أو خبرا بل كل ذلك مفوض الى المقام فان كان التائب معلوماً مطلوباً اسناد أمر اليه فهو مبتدأ وان كان مطلوب الربط إلي أمر فهو خبر ومن مبتدأ - جوهر - قال تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) - أقول - وعلى سمعهم داخل تحت الختم بدليل الآية الاخرى أعنى وختم على سمعهم ويؤيده ان المقصود من الختم صيانة أمر محفوظ من الابطال والزوال وذلك في السمع بحفظ الاباطيل المسموعة من الآباء أو الاخبار تقليداً كما في القلوب من حفظ الاعتقادات الباطلة ومحبة الكفر بخلاف الابصار فان المطلوب منها ليس حفظ امر أصلا بل المنع عن النظر على وجه الاعتبار مع ان الختم هنا المنع عن الدخول وذلك ظاهر بحسب العرف في جعل السمع طرقا للمسموع كالقلب للعلم بخلاف البصر ثم إنه اختار في الختم الفعل وفي التغطية الجملة الاسمية نظرا الى تركب الختم وحدوته عقيب افعال الكفرة من استماع الاكاذيب واكتساب الاباطيل بخلاف التغطية المفضية الى منع أن يحدث نظر الابصار على وجه الاعتبار - واعلم أن المشهور بين الجمهور أن الاستعارة في قوله غشاوة تصريحية أصلية لكن المولي قطب الملة والدين الرازي جعلها تبعية - أقول - ومما يقوى أنهم جعلوا الاستعارة تبعية في أسماء الزمان والمكان والآلة واسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل والمختار في التعليل ان المقصد الأهم في تلك الامور هو المعنى القائم بالذات لا نفس الذات فينبغي أن يعتبر التشبيه فيما هو المقصود الأهم فان جعل الغشاوة اسم للآلة كالازار والامام فيجب أن تكون الاستعارة تبعية قطعاً لكن دخول التاء في الآلة محل خفاء وإلا

فعلى مقتضى الدليل ينبغي أن يكون كذلك - ثم اعلم - انهم جعلوا التنكير في غشاوة للنوعية فيراد بها غطاء التعامي وكان وجهه أن يحمل الغشاوة على عموم المجاز فيراد بواسطة تنكير النوعية المعنى المجازي. وفيه بعد جدا والاظهر أن يراد بالغشاوة مجازا غطاء التعامي فيراد لاجل التنكير نوع منه والاحسن ان يكون التنكير للنوعية والتعظيم معا كما يحمل التنكير على التكثير والتعظيم في قوله تعالى (فقد كذبت رسل من قبلك) - فائدة - جمع القلوب والابصار ووحد السمع لانه أشار مع التعيين والاختصار إلى وحدة المسموع والى تنوع مدركات الأولين - فائدة أخرى - في الكشاف أن الختم في الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر لكنه أسند اليه تعالى إسناد الفعل الى المسبب - أقول - هذا لا يلائم ما اشتهر من المعتزلة أنه لو لم تكن أفعال العباد مخلوقه لهم لما كان إثابة المطيع وتعذيب الكافر حسنا - جوهر - قال تعالى (ولهم عذاب عظيم) - أقول - هذا عطف على قوله سواء عليهم واستئناف في جواب ما عاقبه الختم وقد يكون الاستئناف بالواو على ما في آخر الالتفات من المطول - جوهر - قوله تعالى (عذاب أليم) في الكشاف وغيره إن الأليم بمعنى المؤلم أي على صيغة المفعول يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة فذكر المحققون من الشراح أنه لم يجعله بمعنى المؤلم على صيغة الفاعل لانه ليس يثبت عنده بدليل أنه ذكر صاحب الكشاف في هذه السورة بديع السموات بمعنى بديع سمواته - ثم - نقل عن بعضهم بلفظ قيل أن البديع بمعنى المبدع باستشهاد قول الشاعر* أمن ريحانة الداعي السميع* فان الظاهر ان السميع بمعنى المسمع ثم قال فيه نظر وكذا جعل في سورة الانعام القول بان البديع بمعنى المبدع ضعيف. لكنه قال في المقدمة أبدع الشيء وهو البديع والله بديع السموات والارض أي خداي نوآفر يننده أسمانها وزمين أست. وذكر الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات الاذين بمعنى المؤذن أي المعلم بأوقات الصلاة هو فعيل بمعنى مفعل - قال - السيد ابن الشجري في أماليه فعيل قد يكون بمعنى مفعل كالسميع والبصير بمعنى المسمع والمبصر فليتأمل جدا - جوهر - قوله تعالى (بما كانوا يكذبون) قال صاحب الكشاف فيه رمز الى قبح الكذب وسماجته - أقول -

هذا لا يتم على تقدير جعل كان للاستمرار كما ذكره السيد الشريف فان دوام المباح قد يكون مكروها قبيحا كالرفض عند الشافعية - واعلم - أن صاحب الكشاف وغيره ذكروا أن الكذب حرام كله. وما روى أن ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعرض - أقول - التعريض ليس بكذب وان أشعر به كلام الكشاف في سورة الصافات حيث قال الكذب حرام الا اذا عرض بل هو ليس من افراده لان المعرض ينصب قرينة على خلاف الظاهر أي على الواقع بخلاف الكاذب - قال - الامام النووي في الاذكار كل مقصود لا يمكن التوصل اليه الا بالكذب فالكذب مباح إن كان المقصود مباحاً وواجب إن كان واجباً والاحتياط أن يوري أي يقصد بعبارته معنى صحيحا وإن كان خلاف الظاهر وإن لم يقصد هذا بل أطاق عبارة الكذب فليس بحرام في هذا الموضع - ثم اعلم - أن المشهور في تفسير الكذبات الثلاث قوله إني سقيم أي سأسقم وقوله بل فعله كبيرهم والمقصد الاشارة الى أن من لم يقدر على دفع المضرة عن نفسه لا يصلح للالوهية. وقوله لملك الشام حين سأله عن سارة هذه اختي اي بحسب الدين. والظاهر ان تلك الامثلة ليست تعريضا على الاصطلاح المسطور في كتب المعاني بل على الاصطلاح المذكور في الاذكار من ان التعريض أن يطلق لفظاً هو ظاهر في معنى ويريد به خلاف ذلك - جوهر - قوله تعالى (واذا قيل لهم) ذكروا انه عطف على يكذبون أو يقولون - اقول - يرد على الاول انه يلزم ان يكون لحوق العذاب بواسطة الكذب في هذا القول ايضا على خلاف المتبادر من العبارة فان الشرط ظرف لقوله قالوا انما نحن مصلحون فيؤل المعنى الى لحوق العذاب بواسطة قولهم انما نحن مصلحون حين أن يقال لا تفسدوا وقولهم بالاصلاح خلاف الواقع - جوهر - قوله تعالى (واذا قيل لهم آمنوا) الى آخر الآية - اقول - فيه ابحاث الاول انه ذكر في كثير من التفاسير ان القائل بآمنوا بعض المنافقين وقد استشكل وجهه ويمكن التوجيه بان الامر بالايمان من المنافق على وجه الاختبار. الثاني ان المذكور في شروح الكشاف ان الآمر بعض المؤمنين ويرد عليه ان الجواب يقتضي ان يكون المنافقون مجاهرين الا ان يجعل الجواب في وقت الامر لكن على وجه الخفية فيما بينهم لا على المواجهة. وذكر الامام النسفي في التيسير أن

هذا القول من المنافقين بلسان الحال لا بلسان المقال فاظهار القرآن ذلك على سبيل المعجزة لكن على الجملة قوله تعالى فيما بعد واذا لقوا الخ لا يلائم التوجهيين فانه يشعر بان السابق عند عدم ملاقاة المؤمنين والأوجه ان يقال جاز قول المنافقين بامثال ذلك في وجه الضعفاء من المؤمنين بدليل القصة المشهورة الواقعة بين زيد بن أرقم وبين رئيس المنافقين عبد الله بن أبي المذكورة في تفسير سورة إذا جاءك المنافقون. والثالث أن المراد بالناس على تقدير العهد مطلق المؤمنين إذ الظاهر مجرد الايمان المماثل لايمانهم لا المشابه لايمان النبي ﷺ وأصحابه في الكمال ولا لايمان الاقران كعبد الله بن سلام - جوهر - قوله تعالى ﴿يعمهون﴾ المذكور في الكشاف وغيره العمة التحير في الامور يقال رجل عامة لا يدري أين يتوجه - أقول - الظاهر ان المراد عدم البصيرة وعدم معرفة الاشياء كما هي فان الغالب على الكفار الجهل المركب لا التردد - ثم اعلم - ان قوله يعمهون إما حال أو استئناف بياني لنتيجة المد لطغيانهم أو المد والاملاء في أعمارهم وان كان المد للاستصلاح فانهم لا يستصلحون - جوهر - قوله تعالى ﴿وما كانوا مهتدين﴾ المفهوم من شروح الكشاف أنه عطف على قوله ما ربحت لكن عطفه على اشتروا الضلالة هو الأولى لان عطفه على ما ربحت يوجب ترتيبه على ما تقدمه بالفاء فيلزم تأخره عنه والامر بالعكس الا ان يقال الترتيب في قوله وما كانوا مهتدين باعتبار الحكم والاخبار وله جعل قوله وما كانوا مهتدين جملة حالية لكان وجهاً وجيها - جوهر - قوله تعالى (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) إن ابقى ترك على أصله فقوله في ظلمات ظرف ولا يبصرون حال أو كلاهما حالان مترادفتان أو متداخلتان وان ضمن ترك معني صير وجعل فأحدهما المفعول الثاني والآخر حال والاحسن انهما مفعولان على التعاقب فانه كما جاز تعدد الاخبار جاز تعدد المفعول لصير فانه في المعنى داخل على المبتدأ والخبر وعلى التقديرين يجوز جعل لا يبصرون صفة لظلمات - ثم اعلم - ان تفسير الظلمات بظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة القيمة لا يناسب الممثل به فالمناسب تفسيرها بالظلمة من جميع الجهات والجوانب - جوهر - قوله تعالى ﴿صم بكم عمي﴾ لماسدوا مسامعهم عن الاصاغة الى الحق وأبوا ان ينطقوا

بالسنتهم ويبصروا الآيات بابصارهم جعلوا كانما انتفت مشاعرهم وانتفت قواهم كذا يستفاد من تفسير القاضي وغيره - أقول - هذا لا يلائم حال المنافقين الا ان يقال انتفى عنهم النطق بالحق على وجه الاستمرار المستفاد من صيغة أن ينطقوا المدلول عليه بالجملة الاسمية في الآية - جوهر- ﴿وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله الآية﴾-أقول - ههنا ابحاث. الاول ان ضرب المثل شاع وذاع في العرب والعجم لبيان الممثل له على وفق حاله من الحقارة وغيرها سواء كان الممثل عظيما أولا ولا دخل للاسلام أو الكفر في انكار ذلك وكذا نقض العهد وقطع الصلة وافساد الأرض كما لا يصح أن يقال تلك الامور أسباب لانكار وزن الشعر أو لانكار موافقة قوله الحمد لله لقواعد النحو واللغة. والجواب أن الله تعالى جعل تلك الامور لكمال الشآمة وسوء العاقبة بحسب الخاصية مفضية الى انكار ما هو بمنزلة المحسوس عندهم ليكون أدل دليل على سوء صنيعهم. وإنما خص ضرب المثل بذلك لانه واقع لبيان ضعفهم وحقارة مطلوبهم كما في ضرب المثل بالذباب والعنكبوت فحقدهم أعمى أبصار أنظارهم. الثاني انه اتفق المفسرون على انه يجوز أن يراد بالعهد ما أشار اليه بقوله تعالى ألست بربكم ولا شك أن المنكرين لضرب المثل بالحقير لا ينكرون الربوبية فانهم قالوا الله أجل من أن يضرب المثل به. فان قيل قالوا ذلك على سبيل مجارات الخصم لانكار أن القرآن من عند الله بمعنى انه لو كان من عنده تعالى كما زعمتم لزم ان لا يشتمل على ضرب المثل به فلما اشتمل عليه علم انه ليس من عنده فليس شريعة ولا نبوة. قلنا بقي ان الناقضين إما أحبار اليهود أو كفار مكة وهم لا ينكرون الربوبية كما تشعر به الآيات. والجواب أن اعتقادهم بالربوبية بمنزلة العدم في الحقيقة فان اليهود يحرفون الكلم في التوراة الذي هو من كلام الحق والكفار يرون النفع والضر من الانداد الا ترى اعتقادهم بالآخرة جعل بمنزلة العدم لانه ليس على وجهه. الثالث القاضي جوز أن يراد بالعهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عبادة الدالة على توحده وصدق الرسول وعليه أول قوله وأشهدهم على أنفسهم وفيه بحث أما أولا فلأنه لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة فمن لم تبلغه الدعوة لا يكلف بشيء إذ لا وجوب بالعقل بل بالسمع هذا عند الاشاعرة خلافاً

للمعتزلة على ما قرر في الكتب وأما ثانياً فلأن صدق الرسول ليس مشارا اليه في قوله تعالى ألست بربكم كما لا يخفى - جوهر - ذكر جدي في شرح الكشاف وإنما اعتبر استقبال الجهة دون العين مع أن القبلة أي ما يجب أن يستقبل هو الكعبة لما في ذلك من الحرج على من بعد من مكة وفي ذكر المسجد دون الكعبة مع إنهاء المقصود بالتوجه دلالة على الواجب وهو الجهة إذ لو كان هو العين لكان المناسب ذكر الكعبة التي هي القبلة لا يقال التوجه الى عين المسجد توجه الى عين الكعبة لا حاطته بها كالدواء المحيطة بالمركز فانها لا تخرج عن المحاذات وإن كبرت وعظمت جداً لان نقول ربما يتوجه الى طرف من المسجد لا يحاذي عين الكعبة وهو ظاهر بل في الدائرة المحيطة بالشيء ربما يتوجه اليها بحيث يقع الخط من البدء على المحيط ولا يقع على المحاط. فان قيل يرد على وجوب العين صحة صلاة صف مستطيل جداً على الاستقامة وعلى وجوب السمت عدم صحة صلاة المصلي الى يمين ما يجعله قبلة وإلى يساره فان الخط الخارج من بصره يقع على الخط المار بالكعبة ولا معنى للسمت إلا هذا قلنا بل سمت الكعبة ان يصل الخط الخارج من جبين المصلي الى الخط المار بالكعبة على استقامة بحيث يحصل قائمتان أو نقول هو أن تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الدماغ فيخرجان الى العينين كساقي مثلث - اقول - ذكر الاستاذ المحقق الجاجرمي في التفسير الثاني يريد انه ينبغي ان لا تخرج الكعبة عن المثلث الشعاعي الذي زاويته في الدماغ وقاعدته عظيمة حسب امتداد النظر حتى لو فرض سطح الارض مستوية وانتهى النظر من هنا الى الكعبة لوقعت في جزء من اجزاء القاعدة فلا يراد ما توهم من انه اذا احاط الخطان من طرفي المخروط الشعاعي بالكعبة فالتوجه لا يكون الى عينها. وذكر في التفسير الاول يريد أنه يمكن فرض خط مستقيم يمر بالكعبة ويقاطع الخط الخارج من جبين المصلي على قائمة فلا يرد ما يقال ينبغي ان لا يصح التوجه لو مال جبينه الى الكعبة بحيث تصير القائمة منفرجة في جانب الكعبة وهو ظاهر الفساد ولأن نقول في تلك الصورة تصير المنفرجة قائمة بتغير محل الخط المار بالكعبة وهو ظاهر عند التخيل الصادق - أقول - بقى أنه اذا وقف المصلي متوجهاً الى شمال الكعبة أو جنوبها بحيث يكون الخط

المار من غرب الكعبة إلى شرقها مقاطعاً للخط الخارج من جبين المصلي بقائمتين ويمكن أن يقال المقصود بيان السمت بعد أن يكون المصلي متوجهاً الى جانب الكعبة وجهتها بحيث تكون الكعبة قدامة تأمل - جوهر - فرض على هذه الأمة أوَّلاً صوم يوم عاشوراء ثم نسخ فرضه بصيام أيام البيض من كل شهر ثم نسخ ذلك بصوم رمضان على اختيار الفداء ثم تحتم عليهم صوم رمضان بالليل والنهار فكانوا لا يأكلون ولا يشربون ولا يباشرون إلا عند الاقطار وقبل العشاء وقبل النوم. ثم وقع لبعضهم تلك الأمور بعد العشاء فسألوا النبي ﷺ تدارك ذلك فاحلت لهم صرح به في تفسير التيسير للامام النسفي الحنفي. وقريب منه في المدارك لصاحب الكافي وذكر الامام الواحدي الشافعي كان في ابتداء الاسلام صوم ثلاثة أيام من كل شهر واجباً وصوم عاشوراء ثم نسخ بصوم رمضان وفي تفسير القاضي والمراد بها أي الايام المعدودات رمضان أي ما وجب صومه قبل وجوبه ونسخ به وهو عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وصرح بمثله الامام محيي السنة. ونقل عن سعيد بن جبير أنه كان صوم من قبلنا من العتمة أي العشاء إلي الليلة القابلة كما كان في ابتداء الاسلام. وقال أيضاً النصارى فرض عليهم شهر رمضان فصاموا قبل الثلاثين يوماً وبعدها يوماً ثم لم يزل الآخر. يستن بسنة القرن. الذي قبله حتى صاروا إلى خمسين يوماً وذكر الامام النووي في شرح مسلم انه اختلف أصحاب الشافعي في صوم عاشوراء على وجهين مشهورين أشهرهما أنه لم يزل كان سنة ونسخ برمضان تأكد استحبابه. والثاني أنه كان واجبا. وجعل الشيخ ابن حجر الأول المشهور عند الجمهور والثاني وجهاً ثم قال ويؤخذ من الأحاديث في عاشوراء انه كان واجباً لثبوت الأمر بصيامه ثم تأكيد الأمر بذلك ثم زيادته لأمر من أكل بالامساك ثم زيادته بأمر الأمهات أن لا يرضعن الاطفال وتأكد استحبابه باق الى حين موت النبي ﷺ فالقول بنسخة ضعيف - جوهر - قال تعالى (يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا قال المعتزلة الآية تدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيراً يعنى أن مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع.

الاعتراض عليه بان أو لأحد الامرين في سياق النفي تفيد العموم كالنكرة على ما ذكر في قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً او كفوراً) فعدم النفع يكون للنفس التي لم يكن منها الايمان ولا كسب الخير مدفوع بانه لا يستقيم هنا لانه إذا انتفى كسب الخير في الايمان والحاصل أن أو في النفي لنفي أحد الامرين بان اعتبر عطف أحد الامرين على الآخر ثم سلط النفي عليه فيفيد شمول العدم عند الاطلاق إلا إذا قامت قرينة حالية أو مقالية على أنه لا يقاع أحد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما في هذه الآية ولا يخفى أن استدلال المعتزلة لا يخلو عن قوة فاجاب أهل السنة تارة بأن المراد بالخير الاخلاص وبالايمان ظاهرة من القول والعمل وفيه بعد وتارة بأن الآية من اللف التقديري أي لا ينفع نفساً ايمانها ولا كسبها في الايمان فتوافقت الآيات والأحاديث الشاهدة بأن مجرد الايمان نافع وتلائم مقصود الآية حيث وردت تحسيرا للذين أخلفوا ما وعدوا الله من الرسوخ في الهداية عند إنزال الكتاب عليهم حيث كذبوا وصدفوا عنه وفيه أنه ذكر في خلاصة الفتاوي وغيرها من كتب الفقه الحنفي أن توبة اليأس مقبولة وإن لم يكن إيمان اليأس مقبولا لكن(١) ذكر في جامع المضمرات خلاف ذلك - أقول - والأظهر في(٢) الجواب أن يقال المراد بالنفع كما له أعني الوصول إلى رفع الدرجات والخلاص عن الدركات بالكلية ويرد على المعتزلة أن الخير نكرة في سياق النفي فيعم فيلزم أن يكون نفع الايمان بمجرد خير ولو واحداً وليس كذلك عند المعتزلة فان جميع الاعمال الصالحة داخلة في الايمان عندهم - جوهر - قال

---

(١) قوله لكن ذكر في جامع المضمرات الخ أقول هذا هو المذهب الصحيح الذي تشهد له الآثار النبوية والشواهد العقلية بل الاجماع فانهم أجمعوا على أن التوبة اذا لم تكن مقرونة بالاخلاص لم تكن مقبولة وتوبة اليائس ومن شاهد العذاب ليست مقرونة به فلا تكون مقبولة وفضل الله واسع ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

(٢) قوله والأظهر في الجواب الخ أقول اعلم أن الآية لا تدل على مذهب المعتزلة ولا غيرهم فإن صريح الآية أن أشراط الساعة إذا ظهرت لا ينفع الكافر إيمانه ولا الفاسق توبته وهذا شيء لا خلاف فيه وبين أحد من أهل الاهواء وأما ان الفاسق الذي خلط في عمله ومزج صالحاً بطالح لا ينفعه ما قدم من عمل صالح فشيء لا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالات الثلاث.

تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض). قال الحنفية سعد مقابلة أغلظ الجنايات بأخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجنايات المتفاوتة المعلومة عادة على حسب ما تقتضيه المناسبة بحسب الطبع السليم والبلاغة على أنه روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ وادع بعضهم على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاء أناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحاب هذا البعض الطريق فجاء جبريل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً هدم الاسلام ما كان منه في الشرك. وفي رواية ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى أن كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحد هذه الانواع أجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى أن كل فرد من الجماعة يجزي جزاء ما صدر منه ومن غيره وقوله من قتل من قتل وأخذ المال صلب حملة أبو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب فان الامام فيها بالخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع والقتل وعندهما أي أبي يوسف ومحمد يتعين الصلب بمعنى أنه لا يقطع عملا بظاهر الآية والحديث - أقول - لا يخفي أن الجمع بين القطع والصلب الذي هو أغلظ الجزاء غير ظاهر. ألا ترى أنه من أحدث وأجينب اكتفى بالغسل ومن ضرب رجلا ثم قتله اكتفى بالقصاص وكذا الاقتصار على القتل الذي هو أخف من الصلب في الجناية التي هي أغلظ ومن أخاف وأخذ المال ينبغي أن ينفي ويقطع رجله ويده على قياس قوله لانه اجتمع فيه سبب النفي والقطع ويمكن أن يقال الخوف لازم للجميع ساقط الاعتبار عند جناية أخرى - واعلم - أنه أوجب البعض التخيير في الآية فرده كثير من الحنفية. بأنه اجتمعت الامة على أن القاتل أو آخذ المال لا يجازي بالنفي وحده فمن أثبت التخيير حمل أو على الواو في قوله

أو ينفوا وحمل النفي على القتل ومعناه ينفوا من الارض بالقتل أو الصلب وانت خبير بأنه بعيد جداً وذكر في الكشاف وتفسير القاضي عند بعضهم الامام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع - واعلم - أن المشهور في كتب الفروع والاصول الحنفية أن المراد بالنفي الحبس لكن ذكر في كثير من التفاسير أن المراد النفي من بلده وقيده القاضي بالنفي من البلد بحيث لا يتمكن الفرار (جوهر) كتب المولى المحقق عضد الملة والدين. يا أدلاء الهدى. ومصابيح الدجى. حياكم الله وبياكم. وألهمنا الحق بتحقيقه وإياكم. ها أنا من نوركم مقتبس. ومن ناركم للهدى ملتمس. ممتحن بالقصور. لا ممتحن ذو غرور. ينشد بأنطق لسان. وأرق جنان.

الا قل لسكان وادي الحبيب★ هنيئاً لكم في الجنان الخلود

أفيضوا علينا من الماء شربة★ فنحن عطاش وأنتم ورود

قد استبهم قول صاحب الكشاف. أفيضت عليه سجال الالطاف. من مثله متعلق بسورة صفة لها أي كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد. حيث جوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً. ومنعه في الوجه الثاني تلويحاً. فليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا. وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل ثمة حكمة خفية. أو نكتة معنوية. أو هو تحكم بحت بل هذا مستبعد من مثله فهل رأيتم كشف الريبة وإماطة الشبهة والانعام بالجواب. أو تيتم أجزل الاجر والثواب - فكتب - في الجواب المولى فخر الملة والدين الجار بردي ما ليس في الحقيقة دافعاً للسؤال. ولذا كتب المحقق هذا ككلمات المبرسم غير منظوم. وكهذيان المحموم. ليس له مفهوم. كم عرض على ذي طبع مستقيم فلم يفهم معناه. ولم يعلم مؤداه. وكفى بيني وبينك وكيلا كل من له حظ من العربية وذكاء مع الممارسة بشطر من الفنون الأدبية. ولذلك أعرضنا عن رسالة المولى الجاربردي وما يرد عليها لفظا ومعنى واجاب. المحقق نفسه بانه إذا كان الضمير لما نزلنا ومن صلة فأتوا كان المعنى﴿ فأتوا من منزلة﴾ مثله بسورة فكان مماثلة ذلك المنزل لهذا المنزل هو المطلوب لا مماثلة سورة واحدة منه بسورة من هذا وظاهر أن المقصود خلافه كما نطقت به

الآي الاخر فرده جدي حيث. قال وفيه نظر لان اضافة المثل الى المنزل لا تقتضي ان يعتبر موصوفه منزلا. الا ترى انه اذا جعل صفة سورة لم يكن المعنى بسورة من منزل مثل القرآن بل من كلام وكيف يتوهم ذلك والمقصود تعجيزهم عن أن يأتوا من عند أنفسهم بكلام من مثل القرآن ولو سلم فما ادعاه من لزوم المقصود غير بين ولا مبين. فأجاب قدس سره عن أصل السؤال بقوله. والجواب أن هذا أمر تعجيزي باعتبار المأتي به والذوق شاهد بأن تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى أن يؤتي منه بشيء ومثل النبي ﷺ في البشرية والعربية موجود بخلاف مثل القرآن في الفصاحة والبلاغة وأما اذا كان صفة للسورة فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولا يقتضي وجود المثل بل ربما يقتضي انتفاءه حيث تعلق به أمر التعجيز. وحاصله أن قولنا ائت من مثل الحماسة ببيت يقتضي وجود المثل بخلاف قولنا إئت ببيت من مثل الحماسة وقيل عليه هذا إنما يتم لو لم يكن المثل فرضيا وهو ممنوع. ألا تري إلى قول صاحب الكشاف لا قصد الى مثل ونظير هنالك. والجواب أن الذوق شاهد على ما ذكره جدي. وأما قول الكشاف فلا ينفي اقتضاء وجود المثل المحقق بل ينفي القصد الى مثل محقق. وقد أجاب بعض الأفاضل عن أصل الاعتراض بانه اذا تعلق بفأتوا فمن للابتداء قطعاً اذ لا مبهم بين ولا سبيل الى البعضية لانه لا معنى لاتيان البعض بل المقصود الاتيان بالبعض اذ أتاه بمعنى آمد اورا وأتي به آورد اورا ولا مجال لتقدير الباء مع من كيف وقد ذكر المأتي به صريحاً وهو السورة واذا كان من للابتداء تعين كون الضمير للعبد لانه المبدأ للاتيان لا مثل القرآن. فقال جدي وفيه نظر لان المبدأ الذي تقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل حتى ينحصر مبدأ الاتيان في الكلام في المتكلم على أنك اذا تأملت فالمتكلم ليس مبدأ للاتيان بالكلام منه بل للكلام نفسه بل معناه أن يتصل به الامر الذي اعتبر له امتداد حقيقة أو توهما كالبصرة للخروج والقرآن للاتيان بسورة منه ثم أشار السيد الشريف الى رده بانه اذا كانت ابتدائية على تقدير التعلق بقوله فأتوا يجب كون الضمير للعبد لان جعل المتكلم مبدأ للاتيان بالكلام منه له معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ للاتيان بما هو بعض منه. ألا تري انك اذا قلت

ائت من زيد بشعر كان القصد الى معنى الابتداء أعني ابتداء الاتيان بذلك الشعر من زيد مستحسنا فيه بخلاف ما اذا قلت ائت من الدراهم بدرهم فانه لا يحسن فيه قصد الابتداء ولا ترتضيه فطرة سليمة وان فرض صحة ما قيل في النحو من أن جميع معانيها راجعة اليه ولا نعني بالمبدأ الفاعل ليتوجه أن المتكلم مبدأ للكلام نفسه لا للاتيان بالكلام منه بل ما يعد عرفا مبدءاً من حيث يعتبر أنه اتصل به أمر له امتداد حقيقة أو توهما - أقول - هذا تحكم بحت لانه شاع أن يقال ائتوا من أشعار فلان بشعر وبالفارسية بياريد ازتمام ديوان فلانكس يك غزل دربرابر غزل من فصح أن يقال في مقام التعجيز أكرراست ميكوئيدكه ديوان من راماننـد هست يابيدا مي توان كردبياريد أز حملة مانند ديوان من يك غزل بل نقول لا يبعدان يقال معنى قولنا أتوا من زيد بشعر أئتوا من أشعار زيد على حذف المضاف اذ لو لم يكن له الا شعر يقال أئتوا بشعر زيد وكأنه ظن ان جعل الكل مبدأ للجزء غير حسن والجواب أن الكل مبدأ الاتيان بالجزء وهو المقصود هنا - جوهر - قال تعالى ليلة القدر خير من ألف شهر - اقول - ورد في الاخبار انه إذا كانت ليلة القدر نزلت ملائكة السدرة على كل ناحية من الارض وسلموا على كل مؤمن ومؤمنة ولا يخفي أنه يختلف حال الارض والبلاد بالنسبة الى الليلة اذ يجوز ان يكون في بعضها ليل وفي بعضها نهار ويمكن أن يعتبر حال مكة وليلتها فتنزل البركة على سائر البلاد في تلك الساعة وان كانت نهارا في سائر البلاد أو يعتبر التعدد فيجعل النزول أيضا متعددا أو يقال نزلت الملائكة في أول موضع ليلة القدر فيها ثم اتبعوا سواد الليل وانتظروا وقوعها بالتدريج في البلاد وعموم المؤمن والمؤمنة وناحية الارض بقدر الضرورة والاحتياج - جوهر - قال تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها فيه اشكال فان كل ما اعطاه الله من الثواب فضل منه تعالى لا من جزاء العمل فلم توجد عشرة الامثـال - اقول - يمكن ان تجعل عشرة الأمثال بالنسبة الى الامم السابقة او باعتبـار رجاء العبد ورضائه او باعتبار كتابة الملائكة في الجزاء او بالنظر إلى الاستحقـاق في نفس الامر وفي علمه تعالى فان كل شيء في عالم الشهادة له نظـير في عالم الغيب وقد يعبر عنه اهل الكشف بنور العمل وبالبدن المكتسب

﴿العقد الخامس في علم الكلام﴾

هو مشتمل عدة كلام - كلام - عرفه صاحب المواقف بعلم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فقال الشارح اراد بالعلم معناه الأعم او التصديق مطلقاً ليتناول إدراك المخطىء في العقائد ودلائلها - اقول - فيه بحث من وجوه الاول ان المعنى الاعم إصطلاح المنطقيين وسيأتي في تفسير العالم انه يخالف اللغة والعرف العام والشرع لا يقال المعنى المنطقي وإن كان غير ما اصطلح عليه القوم لكنه مشتهر عند المحصلين فينساق اليه الذهن بلا كلفة ومثل ذلك جائز سيما في التعريفات اللفظية لأنا نقول هذا غير موافق لما سيأتي في تعريف العالم من أن تسمية الظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم علماً يخالف استعمال اللغة والعرف والعام والشرع نعم التقليد قد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة ولا مخصص في التعريف اللفظي بتجويز ويمكن أن يجاب عن الاصل بان المنطقي إذا حصل جزأ من الكلام كما زعم المصنف والشارح لا يبعد أن يجري على اصطلاحه الثاني أن التصديق المطلق ليس باصطلاح ولا بلغة وصحة إطلاق العام على الخاص تجوزاً غير كافية ولا يتبادر من لفظ العلم في تعريف الكلام الذي هو برهان التصديق مطلقاً الثالث ان جعل ادراك المخطىء علما ينافي ما سيأتي في تعريف العلم. الرابع انه يلزم ان يدخل فيه التصديق الغير الجازم بالعقائد فان الحجة عامة وفي شرح المقاصد ان علم الكلام من العلوم البرهانية ويؤيده ما ذكره صاحب المواقف من أن دلائله يقينية وأبعد من ذلك انه يدخل فيه التصور للمسائل ولا حاجة في الالزام للغير إلى التصديق فان الحنفي يلزم الحنفي الآخر من قبل الشافعي تأمل بل المراد بالعلم الملكة على ما هو المشهور في تعريفات العلوم المدونة ثم قال الشارح فينطبق الحد على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه - أقول - فيه بحث أما أولا فلان اعتقاد الخصم أيضاً من الكلام ولا يمكن أن تحصل الاعتقادات المتناقضات لأحد فلا يحصل العلم بالجميع من الكلام اللهم إلا أن يراد جميع الاعتقادات الحقة ولو بحسب الزعم لكنه يختلف حينئذ كما في الفقه. وأما ثانيا فلان العلم أو التصديق اما أن يتعلق

بالعقائد وما تتوقف هي عليه معاً فلا يصح لانه لا يحصل بالفعل التصديق بما تتوقف مع أن قوله بايراد الحجج يأبى ذلك واما ان يتعلق بالعقائد فيكون علم الكلام التصديق بالعقائد مع ما يتوقف هو عليه بالمعرفة الاجمالية والتهيء واليه يشير كلام الشرح فيردان اسم العلم المدون لا يطلق على بعضه علم وعلى بعضه ملكة وأيضاً المفهوم من العبارة ان العمدة والمنشأ العلم أي التصديق في الاثبات لكن الاستعانة بايراد الحجج وظاهر انه ليس الأمر كذلك في مدخلية التصديق بالعقائد في القدرة على إلزام الغير حقاً كما يظهر في إلزام الحنفي مثله في معتقد الشافعي - ثم قال - الشارح لا مدخل له أي النحو في ترتب تلك القدرة أصلا - أقول - فيه بحث[1] لان بعض المسائل كمسئلة الرؤية والسمع والبصر والكلام موقوفه على الكتاب والسنة تأمل - ثم قال - الشارح ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه - أقول - جوز ذلك جدى بناء على انه جعل المصنف فائدة الكلام الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين فالكلام ملكة حاصلة من المأخذ والشرائط بحيث يكفي في الاثبات وذلك لان مسائل الكلام غير محصورة اما على رأي من لم يدخلها فيه فلان ما يجب اعتقاده على وجه الاجمال وإن كان محصوراً لكنه لا يخفي على أهل الانصاف ان الشخص بمجرد العلم لا يصير متكلماً وتفاصيله الحاصلة بحسب النظر في الكتاب والسنة والاستنباط منهما غير محصورة كتفاصيل الصفات والنبوات وحشر الاجساد الى غير ذلك فالمناسب إعتبار الملكة ولا أقل من الجواز وبالجملة إبطال هذا التوجيه لا وجه له بمجرد ان الاصل في العلوم التصديق بالفعل والمقصود الاصلي من الكلام أي مجملات الايمان محصورة فالمخطىء مخطىء - ثم قال - الشارح المتبادر من الباء في قوله بأيراد هو الاستعانة دون السببية ولو سلم وجب حملها على

(١) قوله فيه بحث الخ أقول ذكروا ان مسائل علم التوحيد مكتسبة من العقل فقط لأنها مسائل يقينية لا تكتسب إلا من الأدلة القطعية وأدلة الكتاب والسنة ظنية لا تفيد اليقين وعلى هذا بنى شارح المواقف كلامه فبعض مسائل التوحيد وإن توقف على النحو مثلاً فذلك لا من حيث انه يثبت بالدلائل اللفظية بل هو ثابت عقلاً ويراد أن يوضح ان الشرع أيضاً لا ينافره.

العادية دون الحقيقة - أقول - مذهب المتكلمين ان الاشياء كلها واقعة بقدرة الله وباقي الامور أسباب عادية مصاحبة معها حتى ان النظر عندهم سبب عادي للعلم بالنتيجة فالالزام واقع عند ايراد الحجج بطريق السببية العادية ولا تظهر الاستعانة ولا وجه لاعتبار السببية الحقيقية. ولذا قال في شرح المقاصد لو قال يقتدر به وإراد الاستعقاب العادي كما في إثبات العقائد بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شيء. من ذلك .نعم الاستعانة هي المتبادر من هذه العبارة في عرف اللغة مع قطع النظر عن المذهب وكون صاحب التعريف من أهله تأمل ثم قال المص والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد - أقول - أكثر المسائل الالهية شخصيات مثل الله عالم وهي وان أمكن التعبير عن الموضوع منها بمفهوم كلي منحصر في الفرد كما في المسائل الالهية على التأويل المسطور في حاشية المطالع لكن التأويل لا يحسن في مثل الله واحد فانه لا وجه فيه لاعتبار الحكم الكلي وقد قال جدي في بحث النسب من شرح الشمسية لو قلنا الأعم من الشيء من وجه بين نقيضيهما عموم كان هذا حكما كلياً على ما نص عليه الشيخ في الشفاء من أن المطلقات المستعملة في العلوم كليات وأكثرها ضروريات تأمل - كلام - اعتبر صاحب المواقف موضوع الكلام المعلوم بحيث يصير مسائله متناولة للعقائد الدينية ولجميع ما تتوقف هي عليها من مبادية القريبة أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود وغير ذلك وتبعه جدي في شرح المقاصد واختاره. لكنه ذهب كثير من علماء الاسلام الى أن موضوعه ذاته تعالى وصفاته والممكنات من حيث الاستناد اليه تعالى فقال قدس سره بتحويز ذلك أيضاً فرده السيد الشريف بعبارة وقيحة وكلمة قبيحة فقال على سبيل التعصب ما شاء. اعلم أن تلك المبادي ليست مخالفة للشرع أو العقل لكنها مما استخرجها الفلاسفة أولا ودونوها في علومهم التي بعض مسائلها لا تطابق الشرع وإن لم يقصدوا المخالفة. ثم تبعهم المتكلمون ودعوى أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بلا أخذ مكابرة ألا ترى أن الامام حجة الاسلام قال في الرسالة اللدنية علم الكلام ينظر في ذات الله وصفاته وأحوال الأنبياء عليهم الصلاة

والسلام والأئمة بعدهم والموت والحياة والقيامة والبعث والحساب ورؤية الله وأهل هذا العلم متمسكون أولا بالأخبار والآيات ثم بالدلائل العقلية وأخذوا مقدمات القياس ولو احقها من أصحاب المنطق الفلسفي وعلم اللغة سبيل الى علم التفسير والحديث وهما دليلان إلى علم التوحيد الا ان المتاخرين لما رأو انه نقلت الفلسفة الى العربية فحاولوا الرد عليهم فحلطوا بالعقائد مسائلها وذكر في شرح العقائد ان كلام القدما من أهل الملة الاسلامية مجرد العقائد الدينية دون سواها ومما يؤيد ذلك ان كتب الكلام من كتب الأئمة الحنفية مقتصرة على الاعتقاديات بلا خلط لمسائل المنطق وغيرها وكذا الحال في دعوى انهم في علومهم حاشا المنطق قاصدون لابطال الشرع ذكر العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ان إدريس عليه السلام أول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات والحكماء أخذوا الحكمة منه ومن شيث عليهما السلام - ثم قال - مبادي الطبيعي والرياضي والالهي مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ومنصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة - وحكي - أن بعض الحكماء تقاعد عن ملازمة عيسى عليه السلام وأمر غيره بملازمته واستند بانه مبعوث لتكميل القاصرين غاية الأمر أن بعض مسائلهم في الواقع مخالفة للشرع فانهم لم يرجعوا إلى الشرع وقد عارض عقلهم الوهم ثم ما وقع في موضع الاستبعاد أن يكون أشرف العقائد الشرعية أي بانه صار علم الكلام اعلى العلوم الدينية محتاجا إلى مسائل دونها الفلاسفة واستخرجوها أولا وبمجرد أن جعلنا واعتبرنا تلك المسائل من أجزاء الكلام لا يندفع بالكلية التشعب والكلام كما يظهر عند الانصاف وينبغي أن يعلم أن ما ذكره شارح المواقف من أن الكلام مستغن عن غيره مطلقاً منقوض بما ذكره في تسمية علم الكلام به من انه إنما سمي الكلام به لانه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعاً في علومهم سموه المنطق ولنا أيضاً علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام وبما ذكره في حاشية شرح المختصر حيث قال والحق أن إثبات مسائل العلوم النظرية محتاجة إلى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود ولا يحصل إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليست جزأ منها بل هي علم على حدة. وعلم الكلام

رئيس العلوم الشرعية ومقدم عليها نسبت هذه القواعد فعدت مبادىء كلامية للعلوم الشرعية. ولنا في تحقيق هذا البحث رسالة شريفة على حدة فلتطالع - كلام - المشهور أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة فليسم خادم العلوم ويقع الكلام في علوم الاسلام بطريق الاحسان فليسم رئيسا لها ولقائل أن يقول الفرق غير ظاهر فان نفع الأول باعتبار صور الدلائل. ونفع الثاني باعتبار المواد وكأن الفرق أن الكلام مقصود أصلي بنفسه فله رفعه وعلو الشأن فنفعه بطريق الافاضة كعناية السلطان بخلاف المنطق منفعته كخدمة الخادم وأيضاً في الكلام بيان موضوعات العلوم فنفعه فيها نفع ذاتي ضروري بخلاف المنطق فان نفعه باعتبار الدلائل التي قد يستغني العلوم عنها بالنظر إلى النفوس القدسية - كلام - عرف بعض المعتزلة العلم باعتقاد الشيء على ما هو به واعترض بأنه غير مانع لدخول التقليدية فزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل قالوا بقي الاعتقاد الراجح إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم - أقول - فيه بحث أما أولا فلأن المقلد أيضاً قد يكون له دليل مثل هذا رأي أبي حنيفة(١) وكل ما هو كذلك فهو حق وكيف لا وقد انحصر العلم في الضروري والنظري وأما ثانياً فلانه مع الزيادة منقوض بالاعتقاد الغير الثابت لقبول التشكيك في الدليل - عرف - القاضي العلم بمعرفة المعلوم على ما هو به فاعترض بانه يخرج عنه علم الله سبحانه إذ لا يسمى علمه معرفة(٢) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة - اقول - قد تطلق المعرفة على الادراك المطلق على ما في شرح المطالع لكنه لا يسمى الحق عارفا ولا تطلق المعرفة على خصوصية علمه تعالى لا يهامه لأنه قد يطلق على الادراك المسبوق

---

(١) قوله - مثل هذا رأي ابي حنيفة الخ اقول المراد بالدليل عندهم ما يستند اليه في استفادة الأحكام من عقل صريح أو كلام صحيح لا يقع في صدقه ريبة ومثل هذا الذي ذكره ليس كذلك فلا يصلح أن يكون دليلاً أكثر ما فيه أنه بيان لمستند التقليد وكبرى القياس فاسدة بلا شك وقوله بعد ذلك وكيف لا وقد انحصر الى آخره لا يدل على أن المقلد مستدل فأن المراد من حصر العلم في الضروري والنظري أن جميع أفراده لا تخلو في الواقع من أن تكون محتاجة في اكتسابها الى نظر أو لا تكون وليس المراد أن النظري لا يمكن اعتقاده بدون الوقوف على دليله اهـ.

(٢) قوله لا يسمى علمه معرفة الخ أقول تقدم لك القول بفساد هذا القول فراجعه.

بالجهل. وقد اختاروا في تعريف العلم صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وقالوا انه متناول للتصور والتصديق النفسي ويخرج عنه الظن والشك والوهم - أقول - فيه بحث من وجه. الاول أنه خفي جدا في أداء المقصد. الثاني أنه غير جامع لعلم الله تعالى فانه لا يوصف بالتمييز والمميز به. الثالث الاعتقاد المطابق الجازم عن دليل ينبغي أن يكون يقيناً وعلماً وإن احتمل الزوال على ما يفهم من كلامهم سابقاً لكن قوله لا يحتمل النقيض يفيد خلاف ذلك. الرابع أن الشك والوهم من قبيل التصور الداخل في الحد اتفاقا تأمل - كلام - قسموا التصديقات الضرورية إلى الوهميات والوجدانيات وغيرهما وفسروا الوجدانيات تارة بما يحكم العقل فيها بواسطة الحس الباطن فقط وتارة بما نجدها إما بنفوسنا أو بآلاتها الباطنة كعلمنا بوجودنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا ثم حكموا بأنها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير - أقول - فيه بحث. أما أولا فلأن مثل اللذة والجوع والغضب من المعاني الجزئية القائمة بالمحسوسات فتكون من قبيل الوهميات فلا تحسن المقابلة ويمكن أن يقال المعاني القائمة بنفس المدرك مثلا من الوجدانيات والقائمة بغيره كعلم الغير من الوهميات اصطلاحا. وأما ثانياً فلأن إثبات الحواس الباطنة لا يلائم طريقة المتكلمين النافين لها. وأما ثالثا فلأن العلم(١) بوجودنا ليس قليل النفع فانه يستدل ببداهته على بداهة الوجود ولذا قال المحقق الشريف في حاشية شرح المختصر العلم الضروري المحتاج إلى العقل إما أن يحصل بمجرد التفاته إلى نسبة بين الطرفين فهو الاوليات شخصية كانت كعلم الانسان بأنه موجود أو كلية كالعلم بأن النقيضين يصدق أحدهما فقط - كلام - ذكروا أن الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا الجزء مع الكل فأوله صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية - أقول - هذا التوجيه لا يلائم ما نقل عن الاشاعرة من أن الصفة منها ما هو عين الذات

---

(١) قوله وأما ثالثاً الخ أقول يريد أنهم قد ذكروا أن الوجدانيات قليلة النفع وعلمنا بوجودنا ليس قليل النفع مع أنه من الوجدانيات وهذا خطأ منشؤه عدم التأمل علمنا بوجودنا من الأوليات لا من الوجدانيات وما استشهد به من كلام السيد الشريف فهو حجة عليه لا له ألا ترى انه مثل للقضية الأولية الشخصية بعلم الانسان بوجود نفسه.

كالوجود ومنها ما هو غيره كالخلق ومنها ما هو لا عينه ولا غيره كالعلم - كلام - لا يستحيل توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل بمعنى أن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد المعلول الشخصي فاذا وجدت إحديهما وجد المعلول وامتنع وجود الأخرى إذ لو أمكن أن تعدم الأولى وتوجد الأخرى فان عدم المعلول بعدم الأولى ووجد بايجاد الثانية لزم إعادة المعدوم وإن لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل له بايجاد الأولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالأولى إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة - أقول - فيه أن عدم العلة علة مستقلة لعدم المعلول ويجوز أن يعدم جزء من المركب فيعدم المركب ثم يوجد هذا الجزء ويعدم جزء آخر معاً فيعدم المركب فيتحقق تعاقب العلتين المستقلتين اللهم إلا أن يخص الكلام بعلة الوجود بقرينة قوله لزم إعادة المعدوم تأمل(١) - كلام - ذكروا أن القوة الجسمانية يجوز أن تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية بحسب العدة والمدة عند المتكلمين لدوام نعيم أهل الجنة - أقول - هذا لا يتم على رأي الأشاعرة القائلين بأن المؤثر هو الله تعالى وحده - كلام - في شرح المواقف والحق أن قرب زيد من عمرو وقرب عمرو منه مثلا متخالفان بالشخص متشاركان في الحقيقة النوعية وهذه الوحدة النوعية كافية في الربط بين المتضافين - أقول - أنت خبير بأنه يكفي قيام الاضافة بطرف وتعلقها بالآخر في الربط - كلام - العدد مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل - أقول - كذا في المواقف. لكن ذكر في بحث الوحدة من حاشية التجريد وفي حاشية شرح المختصر أن عدم الجزء عين عدم الكل والظاهر أن الحق هو الأول لأن الصفة الواحدة بالشخص لا يتصف بها أمر ان متغايران فلا يتصف وجود الجزء ووجود الكل المتغايران بعدم واحد بعينه وارتفاع معين وأيضاً يلزم على التقدير الثاني أن لا يكون عدم المركب الواحد الشخصي فلا يتصور تعدده

(١) قوله تأمل أقول هذا الكلام مبنى على استحالة إعادة المعدوم وهو رأي الفلاسفة وبعض المتكلمين وعلى ذلك بنوا قولهم في إبطال الحشر الجسماني والذي يشهد له العقل ان إعادة المعدوم ممكنة ودلائل ذلك مبسوطة في مبسوطات كتب الكلام.

بعدد أعدام اجزائه وأيضاً يلزم على التقدير الثاني أن يكون عدم جزء عدم جزء آخر من الاجزاء المعدومة من هذا الكل وأيضاً إذا ارتفع الجزء فقط ثم ارتفع سائر الاجزاء لا شك انه لم يتغير رفع الجزء في ذاته فحينئذ إن قيل ارتفاع أحد الاجزاء بعينه فقط هو ارتفاع الكل لزم التحكم الباطل وإن قيل ارتفاع أحدها لا بعينه ارتفاع الكل لزم أن يكون الكل عين الجزء وهو باطل بالضرورة مع أنه يلزم أن يصير شيء باعتبار أمر ممكن الاجتماع معه غير نفسه وإن قيل ارتفاع كل جزء ارتفاع الكل لزم أن يكون شيء معين عين كل واحد من الاشياء المتغايرة. فان قيل يلزم مثل هذا على التقدير الأول أيضاً فان السبب إن كان واحداً بعينه لزم التحكم وإن كان واحداً لا بعينه لزم أن يكون الكلي علة للجزئي فأن قيل كل واحد سبب يلزم عند الاجتماع توارد العلل المستقلة. وان قيل عند الاجتماع السبب هو المجموع فهو السبب بعينه. قلنا السبب كل واحد بشرط الانفراد أو السبق وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز اذا لم يكن الاجتماع وعند الاجتماع السبب المجموع وهو ليس بمسبب كيف والمسبب حاصل عند الانفراد والترتيب والاجتماع ولا محذور في كون الكلي علة الجزئي في الاعدام بخلاف الموجودات فان علة الموجود لا بد أن تكون موجودة والكلي من حيث هو كلي غير موجود وعلة العدم يجوز ان تكون معدومة تأمل - كلام - جعل المتكلمون العلم من مقولة الاضافة وقالوا بوجوده من بين الاعراض وحكموا بعدمية الاعراض النسبية إلا الاكوان الاربعة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - واعلم - ان هنا برهاناً بديعاً في إثبات الواجب تعالى هو أن كل الافراد التي وجدت في الخارج متناهية إذ يصدق عليها الآحاد المجتمعة فالعدد مقول عليها ثم إذا زاد عليها فرد أو نقص يقال عدد الاول زائد على عدد هذا أو ناقص عن عدد ذلك بواحد فكل عدد معين وكل عدد معين له طرفان أحدهما واحد ليس دونه واحد والآخر واحد ليس فوقه واحد من ذلك العدد إذ لولاه لم يتميز عدد عن عدد تحته لان بقية الافراد مشتركة ولولا ان له نهاية لا يتميز عن الزائد فاذا كان له طرفان فهو متناه لكونه محصورا بين حاصرين فكل الافراد

التي في الخارج فهي(١) متناهية - كلام - قالوا استدل الخليل عليه السلام بحدوث الجواهر على وجود الواجب حيث قال (لا أحب الآفلين) محصله أن الأفول حادث ومحل الأفول أي الجوهر حادث فان محل الحوادث حادث ولقائل أن يقول لا حاجة الى اعتبار الحدوث في المحل بل يكفى حدوث العرض أي الافول في اثبات الواجب. والجواب أن المقصود الاصلي للخليل عليه السلام أمران. أحدهما نفي الالهية عن الكواكب. والثاني إثبات الواجب تعالى - كلام - العالم حادث وكل حادث له محدث قد استدل مشايخ المعتزلة على هذه المقدمة بان أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر لان علة الاحتياج مشتركة - أقول - فيه بحث. أما أولا فلان ذلك تمثيل لا يناسب علم الكلام الظاهر فيه اليقين اللهم الا أن يقال له دليل آخر يقتضيه أيضاً والجواب أن التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية كما صرح به السيد الشريف في بحث الدليل من حاشية شرح المختصر. وأما ثانيا فلان المدعي هنا كل حادث له محدث. ومحصل قولنا أفعالنا محدثة مع اعتبار نتيجة التمثيل أن كل حادث له محدث فوقعت المصادرة على المطلوب لا يقال المدعي ان كل حادث له محدث وما يجعل دليلا باعتبار التمثيل ان كل حادث له احتياج الى المؤثر فالفرق ظاهر لانا نقول لو سلم الفرق فليس الثاني بأوضح مع انه لا يظهر كون الاحتياج الى المؤثر سببا للمدعي أي ثبوت المؤثر للحادث تأمل - كلام - قد يستدل لهذا الطريق بان اختصاص الاجسام المتماثلة بما لها من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص وهو إما واجب الوجود أو يلزم الدور أو التسلسل الباطلان - أقول - يمكن أن يكون خصوص البعض مانعاً وإن كان الأمر بحسب النوع على السواء - كلام -

قال الحكماء لا شك في وجود موجود فان كان واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لبطلان الدور والتسلسل فقال في شرح المواقف في هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم أو امكانه وما

---

(١) قوله فهي متناهية أقول هذا الكلام على ما فيه من الخلل والفساد إنما ينهض حجة على حدوث واجب الوجود وهذا المطلب يحتاج إلى شيء آخر وراء هذا الذي ذكره.

في المشهور عنهم هو القياس الفقهي الذي هو التمثيل لاشتراك العلة الثابتة بطريق الدوران فالطريق هنا أن يقال آثار الصفات مشتركة بين الواجب والممكن فاذا زادت في الثاني فكذا في الاول وأما ما ذكر هنا فمحصله أن العلم علة لكونه عالماً فاذا كان زائدا في الممكن فكذا في الواجب فان العلة لا تختلف وأنت خبير بان ذلك ليس من قبيل القياس الفقهي فان كونه علة لا يقتضي الزيادة والا فيلزم الزيادة في الوجود والصفات الاضافية وقس على ذلك حال الحد والشرط مع انه يجوز اختلاف افراد العلم ذاتاً لجواز اختلاف العلل بالنسبة الي معلول واحد كالحرارة - كلام - ذكر المتكلمون ان الرؤيا خيال باطل «أقول» هذا لا يلائم ما في القرآن من منامات الانبياء عليهم السلام. وفي الحديث من ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة بل الظاهر ما قاله الحكماء ان النفس الناطقة لما تجردت عن الشواغل والحواس الظاهرة نظرت الى الحس المشترك على طريق العادة المعهودة ولاحظت صور الاشياء فيه إما من جهة اخذها تلك الصور من العقل الفعال لكن التخيلية قد تلبس الصور وتكسوها على وجه التركيب والتفصيل بصور قريبة او بعيدة فيحتاج في معرفتها الى التفسير بلا حاجة الى التعبير كما يعبر علو المكان بعلو المنزلة وقد لا يتصرف فيها فيحكيها بعينها بلا تغيير فلا حاجة الى التفسير واما من جهة الامور البدنية المقتضية لتلك الصور فان الصفراوي يرى النار والدموي الدم واما من جهة محاكاة الصور المخزونة الخالية وهذان القسمان يسميان باضغاث الاحلام لا خارج لهما عن البدن فلا تعبير لهما ذكر الامام الغزالي في مقاصد الفلاسفة النوم انحباس الروح اي استتاره من الظاهر الى الباطن والروح عبارة عن جسم لطيف تركب من بخار الاخلاط يفيضه القلب وهو مركب القوي النفسانية والحيوانية وبها القوى الحساسة والمحركة الى الانتهاء ولذلك مهما وقعت شدة في مجاريها من الاعصاب الردية للحس بطل الحس وقد تحبس الروح في الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة ومثل الاشتغال بنضج الغذاء ولذلك يغلب النوم عند امتلاء المعدة فاذا ركدت الحواس بسبب انحباس الروح بسبب من الاسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما يورد الحواس عليها فاذا وجدت فرصة

الفراغ وارتفع عنها المانع استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية العقلية التي فيها نقش الموجودات كلها المعبر عنها في الشرع باللوح المحفوظ فانطبع في النفس ما في تلك الجواهر كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب فان كانت تلك الصورة جزئية وقعت من النفس في المصورة وحفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بتمثيلها فتصدق هذه الرؤيا ولا تحتاج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصورة ضعيفاً سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال كتبديل الرجل بالشجرة والعدو بالحية وبما يشبهه ويناسبه مناسبة او بما يضاده وتحتاج هذه الرؤيا الى معبر والتعبير ان يتفكر المعبر ان هذا المعنى الذي بقي في حفظه من الصورة ما الذي يمكن ان تكون النفس قد رأته حتى انتقل الخيال منه اليه فيكون هذا كمن يتفكر في شيء فينتقل خياله الى غيره حتى ينسى ما يتفكر فيه أولا فيكون طريقه في التفكر التحليل وهو ان يكون هذا الخيال الحاجز مما تذكرته فيتذكر السبب الموجب له ثم يتأمل في ذلك حتى يتذكر ما كان سببه ولما لم تكن انتقالات الخيل مضبوطة بنوع مخصوص تشعبت وجوه التعبير وصارت تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال وفصول السنه ولا ينال إلا بنوع من الحدس ويغلط فيه.
وأما أضغاث الاحلام فسببها حركة القوة المتخيلة واضطرابها فانها في أكثر الاحوال لا تفتر عن المحاكاة والانتقالات ولا تفتر أيضاً في حالة النوم في الاكثر فمهما كانت النفس ضعيفة تبقى مشغولة بمحاكاتها في اليقظة مشغولة بالحواس فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية والمتخيلة باضطرابها اذا كانت قد قويت بسبب من الاسباب لا تزال تحاكي وتخترع صوراً لا وجود لها وتبقى في الحافظة الى الاستيقاظ فيتذكر ما رآه في المنام ويكون لمحاكاتها أيضاً أسباب من أحوال البدن ومزاجه فانه ان غلب على مزاجه الصفراء مثلا حاكاها بالاشياء الصفر وقس على هذا وان كانت النفس مشغولة بفكر فيتشبث بالخيال بقية التفكر فلا تزال المتخيلة تتردد فيما يتعلق بما فيه الهمة. ثم ذكر أن الابصار هو وقوع صورة في الحس المشترك فان الصورة الموجودة في الخارج ليست محسوسة بل سبب لظهور صورة تماثلها في الحس المشترك فالمحسوس بالحقيقة ذاك ولا فرق بين أن تقع

الصورة في الحس المشترك من خارج أو داخل فانه كيف ما كان يكون حصوله إبصاراً والذي يتخيله الانسان في اليقظة انما ليس ينطبع في الحس المشترك حتى يصير مبصرا له لان الحس المشترك مشغول بما تؤدي اليه الحواس من الظواهر ولان العقل يكسو على المتخيلة اختراعها ويكذبها فلا يقوي بصورها في اليقظة فمهما ضعف العقل عن الرد والتكذيب بسبب المرض وغيره لم يبعد ان ينطبع في الحس فيرى المريض صورا لا وجود لها بل اذا غلب الخوف او اشتد توهم المخوف وتخيله وضعف العقل المكذب ربما تمثل للحس صورة المخوف ولذا يرى الجبان الخائف صورا هائلة والقول الذي يتحدث به الناس وقد تشتد شهوة العليل فيشاهد ما يشتهيه ويمد اليه يده كأنه يأكله تم كلامه. وفي تفسير القاضي في سورة يوسف عليه السلام الرؤية هي انطباع الصورة المنحدرة من أفق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة أن تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها من تدبير البدن ادنى فراغ فتتصور بما فيه مما يليق بها من المعاني الحاصلة هناك ثم ان المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه فيرسلها الى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة لذلك المعني بحيث لا يكون التفاوت الا بالكلية والجزئية استغنت الرؤيا عن التعبير والا احتاجت اليه - أقول - أنت خبير بان أكثر الكلام في المنام لا يلائم رأي المتكلمين النافين للقوى - كلام - المشهور عند المتكلمين ان اثبات القرآن وكونه تعالى متكلماً باخبار الرسول عليه الصلاة والسلام فورد عليه ان اثبات الشرع بالمعجزة التي من جملتها القرآن فلا يكون اثباتها بالشرع. فأجيب بان اثبات الشرع معجزة سواء كانت القرآن أو غيره فأورد ثانيا بان المعجزة ما يثبت بها الشرع والدين فاثبات أعلا المعجزات بالشرع واثباته بأدناها ليس بالوجه وأيضا يرد ان إعجاز القرآن يدل على انه من عند الله تعالى فلا معنى لاثبات ذلك بالشرع - اقول - المعجزة ما تكون صالحة لاثبات الشرع واما دعوي كونها على الاطلاق مثبتة له غير مسموعة فانه وقع كثير من المعجزات بعد ثبوت النبوة بلا شبهة وقد نزل من القرآن اولا فاتحة سورة اقرأ فآمن خديجة وأبو بكر وعلي وأقرانهم بلا نظر الى اعجازه كما يظهر من كتب السير فوقع فترة الوحي القرآني مدة وقد أسلم في هذه المدة طائفة من سباق الاسلام

فلا يبعد أن يثبت أصل النبوة بمعجزة غير القرآن وهو مثبت كمال اليقين أو نقول فائدة إعجازه بالنظر الى الجماعة المتأخرة عن زمان النبوة الغير المشاهدة للمعجزات ولا شك أن إعجازه لا يظهر على آحاد المسلمين بل على البلغاء الكاملين فيجوز إثبات كونه من عند الله تعالى بالشرع مع أن الاعجاز لا يدل إلا على انه من عند الله كسائر المعجزات وما يطلب إثباته بالشرع هو كونه صفة قائمة بذاته تعالى ولا يخفي أن الاعجاز لا دخل له في إثباته وبعبارة أخرى المثبت بالشرع أن للقرآن نسبة مخصوصة به تعالى ليست تلك النسبة حاصلة لغيره من كلام البشر فيظهر على المعتزلة القائلين بان القرآن مخلوق وأيضا تحقيق المبحث مما تفردت به - واعلم - انه قالت المعتزلة كلامه تعالى أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل أو النبي عليهما الصلاة والسلام - أقول - فيه بحث أما أولا فلأنهم قائلون بان افعال العباد مخلوقة لهم بالمباشرة ابتداء او بالتوليد إذ حركة المفتاح مخلوقة للعبد بالتوليد بواسطة حركة اليد المخلوقة له ابتداء على زعمهم الفاسد فيجب أن يكون حدوث الأصوات في الهواء مخلوقا للعبد بواسطة حركة الشفتين وما يتعلق بها فالوجه ان يقال خلقت الأصوات أولا في شخص غير مختار فلا تكون مخلوقة له بالتوليد. واما ثانيا فلأن الأصوات غير مخلوقة في اللوح بل في الملك والنبي ايضا اللهم الا ان يقال المراد خلق صور الاصوات في اللوح والقول بقيام الاصوات بالشخص بناء على التعارف كما لا يخفى - واعلم - ان الاشاعرة استدلوا على مغايرة الكلام النفسي للعلم بانه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه - أقول - فيه انه لا يلزم الا مغايرته للعلم التصديقي لا لمطلق العلم ثم ان الاشاعرة ردوا كلام المعتزلة القائلين بحدوث القرآن بأن المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وايجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف الموجد به ولا اضافته الى الموجد اضافة الكلام الى المتكلم - أقول - فيه بحث لانه لا يلزم من وصف شخص بالمشتق كالكاسر الا اتصافه بمأخذ الاشتقاق كالكسر لا بالانكسار كالانكسار فيكفي للمعتزلة صحة اتصافه بالكلام بمعنى التكلم أي ايجاد الحروف والاصوات دون الكلام الذي بمعنى أثره أي نفس الحروف فلا يضرهم

ايجاد وصف في محل لا يوجب اتصاف الموجد به لان كلامهم لا يتوقف على اتصافه تعالى بالكلام الذي هو أثر التكلم ولم يقولوا به أيضاً بل لا يصح ان يقال باتصاف شخص بنفس الكلام فان الحروف كيفيات قائمة بالهواء. والجواب أن المفهوم بحسب العرف واللغة من التكلم وان لم يلزم ذلك من المشتقات من قام به نفس الكلام أيضاً بل نقول كل فعل لازم يحصل منه كيفية كالتحرك مثلا يلزم منه قيام تلك الكيفية بالفاعل أي التحرك والتكلم لازم وفي حكمه لكن الاتصاف عرفي لا حقيقي فان المتكلم اذا أوجد الحروف القائمة بالهواء الكائن في فم المتكلم تعد بحسب العرف تلك الحروف قائمة به وبالجملة بين المتكلم وحروف كلامه علاقة مصححة للاضافة ليست تلك العلاقة بين شخص والصوت الذي أوجده في غيره فيقال له مصوت لا متكلم بقي هنا اشكال من قبل المعتزلة على الاشاعرة القائلين بأن المراد بالكلام الكلام النفسي وذلك لانه غير معقول للبشر بل لا يفهم من اللغة أيضاً فيلزم المجاز فلا ترجيح لكلامهم على رأي المعتزلة باعتبار التجوز في حمل الكلام على ايجاده والجواب ان أكثر صفاته تعالى غير معقولة بالكنه ولا تشاركه صفات البشر الا في أمر عارضي ومع ذلك لا يخرج مثل العالم في حقه تعالى عن اللغة فانه يوضع فيها باعتبار ذلك العارض والكلام في اللغة قد يطلق على الكلام النفسي أيضا في الجملة - فائدة - المفهوم من تاريخ الامام الزاهد أحمد بن حنبل قدس سره لم يقل بان كلامه تعالى صوت وحرف وانه تعالى في جهة فكأن الحنابلة القائلين بان كلامه قديم من جنس الاصوات قوم آخرون لا متبعوه - واعلم - ان المحقق عضد الملة والدين قال القرآن قديم مع كونه عبارة عن اللفظ القائم بذاته بلا ترتيب اذ الترتيب في الالفاظ فينا لعدم مساعدة الآلة وقال بانه ليس عبارة عن الكلام النفسي والا فيلزم مفاسد منها عدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى بانه لا معارضة في الكلام النفسي وفيه بحث لان تلك المفسدة لازمة فان كلامه تعالى يستحيل أن يكون من جنس الحرف والصوت فبالضرورة يكون أمرا آخر يماثله مع انهم اشترطوا في المعجزة أن تكون فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه كالتروك فلا يكون القرآن اللفظي المعجزة قديماً صفته تعالى - كلام - ذكر في شرح المواقف ان قضاء الله عند الاشاعرة هو

ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدرته ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها. وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن نظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه. والقدرة عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي قدر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد - وقال - في شرح المقاصد قد اشتهر من اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها وللقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وقد يراد بهما التبيين والاعلام. وذكر في النهاية الجزرية في لغة الحديث القدر عبارة عن قضاء الله تعالى وما حكم به من الامور وهو مصدر قدر يقدر قدرا وقد يسكن داله والقضاء الخلق فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر لان احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء. وذكر في أول الاصفهاني ان القضاء وجود الممكنات في اللوح مجملة على سبيل الابداع والقدر وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد - كلام - الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة. الاول صفة الكمال والنقص فالعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في أن مدركه العقل. الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم. الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا أو الذم والعقاب كذلك وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي وذلك لان الأفعال كلها مستوية في أنفسها وإنما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه عنها. حتى قال إمام الحرمين ليس الحسن زائداً على

ورود الشرع موقوفاً إدراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله. وكذا إلقبح وعند الحنفية والمعتزلة عقلي فان للفعل جهة محسنة ومقبحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر - أقول - إدراك الثواب أو العقاب آجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاء جداً لان إثبات الحشر والقيامة لا يظهر بالعقل اللهم إلا أن يقال ان ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد إثبات جواز الحشر بالدلائل العقلية فانه يمكن بعد ذلك الاثبات أن يعرف بالبداهة أن أمر كذا متعلق لذلك. بقي أمران الأول أن الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل متعلق المدح غير ظاهر إلا أن يقال المدح على لسان الشرع آجلا وعاجلا الثاني أن استدلال الاشعري على أن الحسن بالمعنى الثالث ليس عقلياً بأنه ليس بصفة الفعل لذاته وإلا يلزم قيام العرض بالعرض فيه - اقول - إن هذا جار بعينه في الحسن بالمعنى الثاني - كلام - المشهور أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة خلافاً للمعتزلة - وقال - الامام الصفار الحنفي في تلخيص الأدلة لا يقال إنه تعالى فعل ذلك لعلة تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً بل يقال إنه فعل ذلك لحكمة ولا تكون الحكمة علة ولو لم يخلق العالم كان جائزاً ولم يكن خارجاً عن الحكمة لكنه قال المولى صدر الشريعة أفعال الله تعالى معلة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجباً عليه خلافاً للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال إنها غير معللة بها فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق وإظهار المعجزات فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة - وقال - في شرح المقاصد والحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والنصوص شاهدة على ذلك ولذا كان القياس حجة وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فحمل بحث - أقول - كل فعل من أفعاله مشتمل على حكمة ومصلحة مرتبة عليه في علمه تعالى فالفرق بين فعل دون فعل غير ظاهر - كلام - أسماء الله تعالى توقيفية أي يتوقف إطلاقها على الاذن الشرعي. فان قيل أهل كل لغة يسمونه باسم يختص بهم وقد شاع ذلك من غير نكير فكان إجماعاً. قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع - وقال - الامام الغزالي اجراء

الصفة إخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية إلا للاب أو للمالك أو من يجري مجراهم. فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزىء والمنزل والمنسي والحارث والزارع والرامي. قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب الى هنا كلام شرح المقاصد. وذكر في شرح المواقف ليس الكلام في أسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات وإنما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال - واعلم - أن بعضهم أنكر أن يكون الجواد من أسمائه تعالى وهو غلط فقد ذكره البيهقي في كتاب الاسماء والصفات. وروى فيه حديثاً لكن ليس هو من الاسماء التسعة والتسعين. نعم قال ابن العربي لم يرد فيه أثر صحيح. ولكن ورد في حديث رواه الترمذي وفي سنده شهر بن حوشب وقد تركوه وفي حديث آخر مرسل إن الله جواد يحب الجود كذا في شرح المنهاج للشيخ ابن الملقن المصري الشافعي. ونقل في شرح المواقف عن رواية ابن ماجة رحمه الله اطلاق القديم ويوافقه. ما في تلخيص الادلة من رواية ابي هريرة في الاسماء وذكر صاحب النهاية في شرح التمهيد في أصول الكلام الحنفي نحن ننتهي في أسماء الله تعالى الى ما أنهانا اليه الشرع ولا نطلق الاسم عليه ما لم يرد الشرع الثابت قطعا بجواز اطلاقه عليه وإن كان معناه ثابتاً في حقه ألا ترى انا لا نسميه صحيحا وإن كانت الآفات والأسقام منتفية عنه ولا طبيبا لعدم ورود الشرع الثابت قطعا بهما ثم إنه لم يرد السمع القطعي باسم القديم وواجب الوجود والموجود والقديم مترادفان وجواز الاطلاق في أحدهما يستلزم جواز إطلاق الآخر فكان بمنزلة اختلاف اللغات كقولهم الله وخداي وتنكري. وقد وقع الاجماع على اطلاق القديم والموجود عليه فيكون الاجماع على جواز اطلاق واجب أيضاً مع أن السمع القطعي ورد بمعنى القديم وإن لم يرد بلفظ القديم لقوله تعالى هو الأول والآخر لأن الأول من كل وجه الذي لا ابتداء لوجوده وكذلك الآخر من كل وجه الذي لا انتهاء لبقائه وهو معنى القديم فحصل من هذا أن جواز اطلاق الاسم موقوف على ورود الشرع أو الاجماع - فائدة - يستفاد منه انه لا يجوز

يتوجه عليه من الاسئلة والأجوبة - أقول - لا يخفى أن المتكلمين لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم لكنهم زادوا في المدعى ما لا حاجة اليه من كون الواجب صانعاً لما سواه فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم وحده او مع إمكانه وذلك لان المدار في اثبات الواجب عند الحكماء مجرد الامكان لا بد من ملاحظة الحدوث عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال في اصل المدعي أي اثبات الواجب في الجملة على الطريقين، ويؤيد تقرير شرح المقاصد - كلام - ذكر صاحب التلويحات جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى أجزائه التي هي غيره فله علة وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة مقدمة ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا تكون العلة جزأ أي كل جزء أو بعض الاجزاء إذ هو علة لكل جزء فيلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته - أقول - ان لم يكن للمجموع وجود على حدة لا يلزم من احتياج المجموع الى الاجزاء امكان السلسلة كما لا يخفى وان كان له وجود لا يتم ان علة الكل علة لكل جزء ثم انه اعترض على الاستدلال بوجوه. منها المجموع انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثبات الواجب بذلك مصادرة على المطلوب - اقول - فيه بحث لانه يجوز ان تنقطع السلسلة ويقع تناهي الممكنات على وجه الدور وقد صرح المستدل بأن الكلام لا يتوقف على ابطال الدور او التسلسل، والجواب ان استدلال المستدل لا يتوقف على ابطالهما لكنه لا ينافيه فيجوز ان يكون كلام المعترض مبيناً على ابطال الدور المعلوم المقرر عند القوم فنقول المجموع يستلزم التناهي وذلك يوجب ثبوت الواجب فان الدور باطل كما تقرر في موضعه فتناهي السلسلة الممكنة الموجودة لا يتصور بدون الواجب. ومنها ان الكل المجموعي ليس بموجود اذ الهيئة الاجتماعية اعتبارية وما جزؤه اعتباري لا يكون موجوداً خارجياً والجواب ان المراد بالكل عين الآحاد بلا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية - اقول - لا يلزم حينئذ علة سوى علة الاجزاء تأمل. ومنها ان العلة التامة مجموع امور كل واحد مفتقر اليه فيجوز ان يكون المجموع علة تامة لنفسه وهي ليست متقدمة إذ لا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل - اقول - لا يخفي ان كون المعلوم من حيث المادة والصورة داخلا

في العالة التامة محل بحث إذ كل جزء من العلة مقدم بالمعلول مقدم على نفسه مع انه قرر سابقاً ان الجزء الصوري ليس بمعتبر من الكل فليس هنا علة الا ان يقال جميع الاجزاء المادية علة تامة ايضاً على قياس جميع الاجزاء الصورية والمادية - اعلم - انهم ذكروا ان علة سلسلة الممكنات لا يجوز ان تكون جزأ منها لان علته اولى بالعلية فيلزم ترجيح المرجوح - اقول - فيه انهم اسندوا الحوادث الى العقل العاشر المعلول للواجب بوسائط الا ان الحكيم الطوسي على ان اسنادها الى الواجب ابتداء.

الجواب ان الاشياء مسندة الى الله عند المتكلمين واما الحكماء فانما لم يسندوا الحوادث اليه تعالى لعدم تعدد الجهات والاعتبارات والواحد لا يصدر منه الا الواحد والكلام هنا على تقدير اسناد الاجزاء كلها - كلام - ذكر في المواقف ان الموجودات كلها لو كانت ممكنة لاحتاج الى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل مرة ممتنعا بالنظر الى وجوده إذ ما لا يمنع اتحاد العدم لا يكون موجبا للوجود وهذا الموحد يكون خارجاً عن المجموع فيكون واجباً - أقول - فيه بحث. اما أولا فلأن الممكن محتاج الى العلة التامة او الفاعل المستجمع للفاعلية فليس محتاجاً الى الفاعل المستقل بخصوصه. واما ثانياً فلأنه يلزم ان يكون الموجد موجبا لا مختارا كما هو رأي المتكلمين تأمل - كلام - لا يظهر جعل الاشاعرة التكلم من الصفات قديمة ازلية مغايرة للقدرة دون التكوين على ما ذهب اليه الحنفية تأمل - كلام - ذهبت الاشاعرة الى ان له تعالى صفات زائدة موجودة وذهبت الفلاسفة والشيعة والمعتزلة الى نفيها مع خلاف الشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه واحتج الاشاعرة بوجوه انها قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهداً ولا شك ان علة كون الشيء عالماً في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم هنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له فكذا الشرط فيمن غاب وقس على ذلك سائر الصفات « أقول » فيه بحث. أما أولا بلأن الآيات والاحاديث الدالة على اطلاق الاسماء الحسنى وإتصافه تعالى بمعانيها أكثر من أن تحصر فانكار أهل الاسلام ذلك في غاية المكابرة. وأما ثانيا فلأن قياس الغائب على الشاهد محصلة

اطلاق الطبيب عليه تعالى وهو الموافق لشرح العمدة وشرح المواقف وتبصرة الادلة وشرح المقاصد والعمدة الفارسية وشرح المختصر العضدي في بحث أن للقرآن مجازا. لكن نقل في الفصول العمادية انه قيل له أي لابي بكر رضي الله عنه دعونا لك طبيبا فقال لقد رآني الطبيب. وقال اني فعال لما أريد وقيل لابي الدرداء في مرضه ما تشتكي قال ذنوبي قيل فما تشتهي قال مغفرة ربي قالوا ألا ندعوا لك طبيبا قال الطبيب امرضني - ووقع - في كتاب القصاص من المصابيح أنت رفيق والله الطبيب فذكر الشارح التوربشتي الرفق لين الجانب ولطافة الفعل أي أنت المتصدي للعلاج بلطافة الفعل وإنما الشافي المزيل للداء هو الله وذهب في ذلك إلى مقتضي المعنى من الطبيب لا إلى مقتضاه في اللفظ ولا يوجب هذا جواز تسمية الله طبيباً بل الوجه في ذلك كما في قوله إن الله هو الدهر أي الذي ينسبونه الى الدهر فان الله فاعله لا الدهر - فائدة - ذكر في تلخيص الادلة للامام الصفار الحنفي أنه تعالى لا يوصف بالسرور لانه من الحوادث ولم يرد به توقيف ويوصف بالفرح كما ورد في الخبر عنه ﷺ ويكون بمعنى الرضى ويجوز وصفه بالرضى والغضب والسخط لانه ورد القرآن وصفه بهذه الاوصاف ولا يوصف الله بالشفقة والرقة والهمة والعناية لأن في ذلك صرف الهمة إلى شيء ولم يرد به توقيف. وقد وقع في خطبة شرح المختصر للمحقق عضد الملة قوله فان من عناية الله. وأما الغيور فلم يرد به التوقيف بهذا الاسم لكن ورد الوصف بالغيرة وكل صفة لله لم يرد باسم من تلك الصفة توقيف فانه لا يسمى به نحو وصف الجعل فانه لم يرد به توقيف باسم الجاعل له على الاطلاق فلا يجوز أن يقال يا جاعل ويجوز على الاضافة كما قال جاعل الملائكة. وكذلك وصف الفعل لم يرد الاسم منه فاعل على الاطلاق. وذكر في التمهيد للامام السالمي الحنفي اختلاف المشايخ في جواز وصفه تعالى بالعناية واضافتها اليه ثم اختار المنع. وذكر في شرح المواقف انه لا يطلق عليه الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسبق الجهل وأنت خبير بان الفقه معناه الاصطلاحي معرفة الاحكام اشتهر ومعناه اللغوي الفهم مطلقاً على ما في الصحاح وحاشية شرح المختصر العضدي للسيد وفي المقدمة لجار الله العلامة فقه

الأمر بدانست كارر اتامل - تكملة - ولا يجوز التغيير فيه أي في اسم الملائكة وأما أسماء الانبياء فكل ما ثبت بالنص فلا يجوز فيه التغيير وما لم يثبت فيه فهل يجوز تغيير الاسم اختلفوا فيه والاصح أنه لا يجوز تغيير الاسم بعد وفاتهم هكذا يستفاد من التمهيد للامام السالمي الحنفي - وقال - الامام الرازي في لوامع البينات وأجمعنا على انه لا يجوز أن يسمي الرسول باسم ما سماه الله به ولا سمّى نفسه به - كلام - واعلم أن قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فانْ العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحكم على ما أشير اليه بقوله تعالى (ولعلا بعضهم على بعض) ولا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد بمجرد التعد. فلا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة على طي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع لأنا نقول إمكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة إن أربد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد الامكان. فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان والآية من هذا القبيل كذا في شرح العقائد - أقول - قد جعل الشيخ أبو المعين النسفي الحنفي هذه الحجة قطعية وبالغ في الرد وتخطئة من قال بكونها اقناعية وتبعه صاحب الكشف وجماعة حتى تشبث كلامهم بعض الجهال من الطلبة البطلة فوقعوا في حقه قدس سره بالكلمة الوقيحة والمقالة القبيحة والتمس من سلطان الزمان معين الدين شارح بهادر سلطان أن يعقد مجلسا مملوأ بفحول الاماثل الكملة ونحارير الافاضل المهرة لينظر أن تلك العقيدة باطلة فمات قبيل ذلك اليوم بتقدير الله ميتة جاهلية على طريقة الفجأة فيما بين القاذورات محاطاً من الجوانب

بالمستقبحات وما ذلك من الله الانبذ من فضل الله على الشارح المحقق في شأنه وكرامة من كراماته الدالة على قدرة ورفعة مكانه. وينبغي أن يعلم انه أراد أن الملازمة الظاهرة من الآية إقناعية وينبغي ان لا يشك في ذلك منصف لكنها اشارة إلى برهان التوحيد حيث قال في شرح العقاد وشرح المقاصد والمشهور في ذلك برهان التمانع المشار اليه بقوله لو كان فيهما آلهة وتقريره لو امكن إلهان لامكن بينهما تمانع بان يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما أمر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شبهة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً الى هنا كلامه. وقد صرح باقناعه الملازمة العلامة في شرح المفتاح والشيخ محي الدين في التدبيرات الالهية - وقال - الامام حجة الاسلام في الجام العوام المرتبة الثالثة من الايمان ان يحصل التصديق بالادلة الخطابية اعني القدر الذي جرت العادة في استعماله في المحاورات والمخاطبات وذلك مفيد في الاكثر تصديقاً ببادىء الرأي وسابق الفهم اذا لم يكن الباطن مشحونا بتعصب ورسوخ على اعتقاد خلاف مقتضى الدليل ولم يكن المستمع مشغوفا بنكاة المارات والتشكيك مهتما بالمجادلة وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس مثل قوله لو كان فيهما آلهة فكل طالب باق على الفطرة غير مشوش بمارات المجادلين يسبق من هذا الدليل إلى فهمه تصديق جازم بوحدانية الحق تعالى. لكن لوشوشة مجادل وقال لم يبعد أن يكون العالم بين إلهين متوافقين ويتعاونان على التدبير ولا يختلفان فاستماعه هذا القدر يشوش عليه تصديقه ثم ربما يعسر عليه حل هذا السؤال ودفعه في حق بعض الافهام القاصرة إلى هنا كلامه. ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) أي بالبرهان

والخطابة - كلام - النبي بحسب اللغة إما مأخوذ من النبوة والنبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعيلا بمعنى الفاعل أي المرتفع لا بمعنى المفعول على ما في صحاح اللغة أو من النبي بمعنى الطريق على ما في لباب الغريبين أو من النبأ بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة ويحتمل أن يكون بمعنى مفهوم أي أخبره الله بأمره ويجوز في النبي تحقيق الهمزة غير إنهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الدريئة والبريئة والخائبة إلا أهل مكة فانهم يهمزون هذه الأحرف الثلاثة ولا يهمزون ويخالفون العرب في ذلك. قال في النهاية الجزرية إن لغة قريش ترك الهمزة فما في المفصل إنه التزم ترك الهمزة فيه فهو أغلبي لا كلي على ما في الشافية. ثم النبي في الاصطلاح إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي اليه وكذا الرسول كذا في شرح المقاصد - وقال - الامام الواحدي في تفسير سورة الحج الرسول الذي أرسل إلى الخلق بارسال جبريل عياناً ومحاورته شفاها والنبي ما تكون نبوته إلهاماً أو نوماً فكل رسول نبي دون العكس. واعترض عليه الامام النووي في تهذيب الاسماء بان فيه نقصاً لصفة النبي ﷺ فان ظاهره أن النبوة المجردة لا تكون برسالة ملك وليس كذلك - أقول - التفريع بقوله فكل رسول الخ يشعر بان المراد كون النبوة بارسال الملك وبغيره. ونقل الامام الشافعي في أواخر تاريخه عن شيخه أن الرسول هو الذي يوحي اليه ويرسل إلى الخلق ويؤيد بالمعجزات التي تدل على الحق والنبي غير متصف بهذه الصفات. وذكر الشيخ ابن حجر في كتاب الدعوات النبي في العرف المنبأ من جهة الله بامر يقتضي تكليفا فان أمر بتبليغه إلى غيره فهو رسول والا فهو نبي غير رسول. فاذا قلت فلان رسول تضمن أنه نبي وإذا قلت فلان نبي لم يتضمن أنه رسول. وذكر في شرح المواقف وغيره من الكتب الرسول نبي معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا - أقول - فيه أبحاث. الاول انه يشكل بمثل داود عليه السلام إذ له كتاب دون شريعة ومع ذلك قد أمر بمتابعة الشرع السابق. والجواب أن المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقرينة قوله لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله الا ترى أنه ذكر القونوي شارح الحاوي في الفقه الشافعي والمراد بالكتاب في قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) التوراة

والانجيل لا الزبور وصحف ابراهيم وإدريس وشعيب عليهم السلام إما لكونها لم تنزل عليهم بنظم أو لعدم تضمنها الاحكام وإنما هي حكم ومواعظ بقي أن عيسى عليه السلام لم يدخل في تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة - البحث الثاني - أن صاحب الكشف ذكر أن هذا التفسير غير سديد لأن أكثر لم يكونوا أصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى على أن إسماعيل ولوطاً وإلياس ويونس من المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكم التحقيق أن النبي هو الذي ينبىء عن ذات الله تعالى وصفاته وما لا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو المأمور بذلك لاصلاح النوع الانساني فالنبوة ينظر فيها الى الله تعالى والرسالة إلى المبعوث اليهم. والثاني وإن كان أخص وجوداً الا أنهما مفهومان يفترقان - أقول - يمكن أن يجاب عنه بان يفرق بين الرسول والمرسل بأن الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل عام للانبياء جميعاً على ما هو مقتضى اللغة نعم يرد عليه أنه ذكر في معالم التنزيل في قوله تعالى (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) - قال - ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وموسى وعيسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد عليه الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس مخصوصاً بذى الشريعة فانه ذكر هذا القول في مقابلة أن يكون كلمة من للتجنيس أي البيان وذكر في كثير من التفاسير أن يعقوب من أولى العزم مع انه قال تعالى (لقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) والظاهر أن أصحاب الشريعة ليسوا بهذه المثابة والكثرة - تكملة - في قوله تعالى (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) أي أولو الثبات والجد منهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل للتبعيض وأولو العزم أصحاب الشرائع اجتهدوا في تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى في آدم (ولم نجد له عزما) ومشاهيرهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام. وقيل الصابرون على بلاء الله كنوح صبر على أذى قومه وابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وأيوب على الضر وموسى قال له قومه إنا لمدركون قال كلا إن معي ربي وداود بكى على خطيئته أربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا في تفسير القاضي وقريب

منه ما في الكشاف والتفسير الكبير قال بعضهم كل الانبياء أولو عزم إلا يونس وقيل أصحاب الشرائع وهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم كذا في الثعلبي. قال ابن عباس أولو العزم ذوو الحزم. وقال الضحاك ذوو الجد والصبر واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبيا إلا كان ذا عزم وحزم ورأي وكمال عقل فمن للتجنيس لا للتبعيض. وقال بعضهم كلهم أولو عزم إلا يونس لعجلة كانت منه. وقال قوم هم نجباء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم ثمانية عشر وقال الكلبي هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى. وقال مقاتل هم نوح وابراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وايوب. وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وموسى وعيسى اصحاب الشرائع فهم مع محمد خمسة عليهم الصلاة والسلام كذا في معالم التنزيل والقول الأخير مختار المولى عبد العزيز شارح اصول البزدوي الحنفي. وقال الفقيه أبو الليث أولو العزم أولو الحزم وهو أن يصبر في الامور كما صبر نوح وابراهيم وإسحاق ويعقوب وغيرهم من الانبياء وذكر الشيخ ابن كثير الاشهر أنهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم ويحتمل ان تكون من للجنس وقال في تفسير الكواشي من في من الرسل تبعيض فهم نوح وهو دو صالح ولوط وشعيب وموسى وعيسى أو نوح وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام أو من للتبيين - كلام - المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازاً الى ما هو سبب العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازاً الى ما هو سبب العجز وجعل إسما لها فالتاء للنقل من الوصيفة الى الاسمية أو للمبالغة كما في العلامة. وقد اشترطوا في المعجزة أن تكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك ومن جعل الترك وجودياً بناه على أن الصرف معجز - كلام - الملائكة لا يرون ربهم سوى جبريل عليه السلام يراه مرة واحدة. قيل اذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم قال لأن الرؤية فضل من الله والله يؤتي الفضل من يشاء وفي كنز العباد ولو لم يروا أي الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز فتكون الرؤية ثابتة في حق جبريل وميكائيل واسرافيل وكذا في

حق سائر الملائكة. وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا في التمهيد للامام السالمي الحنفي - كلام - الأنبياء عليهم السلام ليس عليهم عذاب ولا سؤال في القبر وكذلك اطفال المسلمين ليس عليهم عذاب ولا سؤال في القبر وكذلك العشرة الذين بشرهم الرسول ﷺ بالجنة ليس عليهم حساب وهذا كله حساب المناقشة وأما حساب العرض فللانبياء وللصحابة جميعاً يقال فعلت هذا وغفر لك وحساب المناقشة يقال لم فعلت. كذا في معتقدات الشيخ أبي المعين النسفي الحنفي. لكن المختار ان الطفل يسئل على ما في الخلاصة والمضمرات في الفقه الحنفي ﴿تكملة وفائدة﴾ استقر الخلاف بين المسلمين في عصمة الملائكة ولا قاطع في احد الجانبين فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى (وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) ولا خفاء في أن أمثال هذه العمومات تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقاديات فان اريد(١) انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان أريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه. الاول أن إبليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة له بالسجود وبدليل استثنائه منهم كافر ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه وانما أدرج في الملائكة تغليبا لكونه جنياً واحداً مغموراً بينهم. والقول بأن كان بمعنى صار أو طائفة من الملائكة تسمى بالجن شأنهم الاستكبار فكلام على الالسنة وخلاف الظاهر. والثاني أن قولهم في جواب

---

(١) قوله فأن أريد أنه لا يحصل الخ أقول محصل الكلام في هذا المقام ان الأدلة الشرعية من كتاب وسنة لا تفيد الجزم والقطع وانما تفيد الظن والأدلة التي تفيد اليقين هي الدلائل العقلية وهذه الأصول أصلها المتكلمون حين ظهرت بدع أهل الزيغ والالحاد ولا يعرف ان أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ قال هذه المقالة ولقد كان يقع الخلاف بينهم في المسألة التوحيدية فلا يرجع أحد منهم الى عقله ويترك لأجله كلام الله وسنة رسوله وانما كان استظهارهم في كل ما يحدث بينهم من الخلاف بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام وليس لمسلم مندوحة في اعتقاد مثل هذه الأوهام واذا كانت الدلائل اللفظية تنزل عن مرتبة اليقين لاحتمال المجاز أو الخصوص في العام أفليس من باب أولى أن يرد ما يسمونه عقلاً لكثرة ما يدخل فيه من الشكوك ويتغلب عليه من الاوهام وكل قضية من قضاياه لم يشهد لها كتاب الله ولا سنة رسوله لا يثبت لها قدم ولا يستقيم لمعتقدها حال.

إني جاعـــل في الأرض خليفـــة قالوا أتجعـــل فيهـــا الـــخ اعتساف واستبعـاد لفعـل الله وتزكية لنفوسهم ورجم بالغيب. والجواب أن الغرض التعجب والاستفسار عن الحكمة وإنما علموا ذلك باعلام الله أو بمشاهدة اللوح أو بالمقايسة بين الجن والانس لا يقال ينافي ذلك قوله إن كنتم صادقـين أي في اني استخلـف من يتصـف بما ذكرتم لانا نقول المعنى إن كنتم صادقـين في اني استخلـف من يتصـف بذلـك من غـير حكم ومصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لأنا نقول هذا القدر من الخطأ والسهو لا ينافي العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد والأظهر من معنى الآية ما أشار اليه القاضي أي زعمكم انكم أحق بالخلافة بعصمتكم أو ان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهم وإن لم يصرحوا به لكنه لازم مقالتهم والتكذيب قد يتطرق بغرض ما يلزم مدلوله - فائدة - أجمعنا على أن الجن من كان مؤمناً منهم فانه يدخل الجنة وهل لهم الثواب قال أبو حنيفة لهم الجنة ولا ثواب لهم لأن الله تعالى قال خبراً عنهم (يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم) ذكر المغفرة والنجاة ولم يذكر الثواب وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي لهم الثواب كالعقوبة والأصح أن يقول ليس لهم أكل وشرب ولكن يتنعمون بالنظر والشم والسماع كما في الدنيا أما الاستمتاع فقال بعضهم ليس لهم استمتاع في الجنة مع أهل الجنة - وقال - بعضهم لهم استمتاع بحسب طبيعتهم وعادتهم والأصح ان لهم الطمث مع أهاليهم ولا يكون مع أهل الجنة كذا في التمهيد للامام السالمي الحنفي يريان مسلما نرا ثواب نيست بخزانك عقوبتشان نبود وبمذهب امام ابي يوسف ومحمد ايشانرا ثواب هبت كذا في مسائل الهبة من زوائد المجموعة في فقه الحنفية. وذكر في الخلاصة قول ليس للجن ثواب تأويله من جنس ثواب الانس. وسئل عن الملائكة هل لهم ثواب وعقاب قال نعم إلا ان عقابهم كعقاب الآدميين وثوابهم ليس كثوابهم لأن الثواب التلذذ ولذتنا في الدنيا بالشراب والطعام وكذلك في الاخرة وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها في الدنيا بالشراب والطعام وكذلك في الاخرة وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها في الدنيا فكذا في الآخرة كذا في آخر الفتاوي الظاهرية

في الفقه الحنفي. أما الملائكة فمن وجد منه الكفر فهو من أهل النار كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب. كقصة(١) هاروت وماروت ومن وجد منهم الطاعة فهو من اهل الجنة ولا ثواب له. واما الجن فمن كفر منهم فهو من اهل النار ومن آمن واطاع فهو من أهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهما كذا في معتقدات الشيخ أبي المعين النسفي الحنفي. لكن ذكر في التمهيد الايمان بالملائكة ان تقر بأنهم معصومون مقدسون مطهرون مطيعون لله تعالى. واختلف هل يأكلون اي الجن ويشربون ويتناكحون أم لا. فقيل بالنفي وقيل بمقابله ثم اختلفوا فقيل أكلهم وشربهم باستشمام واسترواح لا بمضغ وبلع وهو مردود بما رواه أبو داود انه كان ﷺ جالساً ورجل يأكل ولم يسم ثم سمي في آخره فقال ﷺ ما زال الشيطان يأكل معه الخ. وروي ابن عبد البرعن وهب بن منبه أن الجن أصناف فخاصتهم لا يأكلون ولا يشربون ولا يتوالدون. وجنس منهم يقع ذلك منه. وروى ابن أبي الدنيا ما من أهل بيت الا في سقف بيتهم من الجن اذا وضع الغداء نزلوا فتغدوا معهم والعشاء كذلك واستدل من قال بانهم يتناكحون بقوله تعالى (لم يطمنهن أنس قبلهم ولا جان) و (أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني). وروى عن أبي حنيفة أن ثواب الجن ان يجاروا من النار وذهب الجمهور الى انهم يثابون على الطاعة وهو قول الأئمة الثلاثة والاوزاعي وأبي يوسف ومحمد كذا في شرح البخاري للشيخ ابن حجر وقد جري بين الامامين أبي حنيفة ومالك في المسجد الحرام مناظرة فقال أبو حنيفة ثوابهم السلامة من العذاب متمسكا بقوله تعالى (ويجركم من عذاب اليم). وقال مالك لهم الكرامة بالجنة وحكم القبيلتين واحد وقد قال تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان). وقال تعالى (لم يطمثهن أنس قبلهم ولا جان). واستدل الامام البخاري عليه بقوله ألم يأتكم رسل منكم أما على العقاب فبقوله ينذرونكم وأما على الثواب فبقوله ولكل درجات مما عملوا وقال تعالى (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقا) والبخس النقص من الثواب وغيره كذا

---

(١) قوله كقصة هاروت وماروت. أقول ظاهره ان هاروت وماروت كانا من الملائكة وهو خطأ والصواب انهما من البشر ويؤيده قراءة من قرأ ﴿وما أنزل على الملكين﴾ بكر اللام.

في شرح الكرماني على البخاري - أقول - اذا عرفت هذا فنقول إن قال أبو حنيفة بانه لا جزاء للجن على الطاعة إلا بالنجاة من العذاب كما هو تقرير بعض الكتب فالرد عليه ظاهر وإن قال بان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستشمام والاسترواح وان ثوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالرد غير ظاهر قطعاً. وكذا قوله تعالى (أفتتخذونه وذريته أولياء) لا يرد عليه الاستمتاع فانه قال بالطمث لهم مع أهاليهم لكن يرد على مذهبه في ظني في الجملة انه قال لا يجوز الاستنجاء بالعظم فعلل في كتب مذهبه بانه طعام الجن. وأيضاً ذكر في تفسير المدارك لصاحب الكافي الحنفي في قصة بلقيس قيل إن الجن كرهوا أن يتزوجها سليمان فتفضي اليه بأسرارهم لانها كانت بنت جنية وقيل خافوا ان يولد له منها ولد تجتمع له فطنة الجن والأنس. ونقل صاحب القنية في الفقه الحنفي اختلاف المشايخ في المناكحة بين الانس والجن. لكنه نقل عن بعضهم انه قال يصفع السائل لحماقته - كلام - في الايمان وهو يشتمل على ابحاث - البحث الأول - أن الايمان في اللغة التصديق إفعال من الامن للضرورة أو التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن أو جعل الغير آمنا من التكذيب ويعدي بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى (آمن الرسول بما أنزل اليه) وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية (وما أنت بمؤمن لنا) ولما انه عائد الى أخذ الشيء صدقاً في التحقيق والصدق وصف به الكلام والمتكلم والحكم لاعتبارات مختلفة قيل آمنت بالله بانه واحد متصف بما يليق به منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة أي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وآمنت بكتبه وبكلماته أي بأنها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنته من الأحكام وآمنت باليوم الآخر أي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيئته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف - أقول - تضمين الاعتراف في التعدية بالباء يستلزم اعتبار الاقرار باللسان في الايمان وليس كذلك كما سيأتي مع أن القول بالتضمين في الايمان بعيد إذ قلما يوجد استعماله بدون الحرف ذكر المحقق الرضي انه اذا كان الغالب في فعل

التعدية بحرف فهو لازم متعد بالحرف وقد يحذف منه الحرف - البحث الثاني - الايمان في الشرع عبارة إما عن عمل القلب وحده وهو التصديق على المختار عند أهل السنة أو المعرفة عند الشيعة ومن يجري مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بخراسان وأما عن القول اللساني فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى أن من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان ولم يظهره باللسان لم يستحق الجنة وذلك القول اللساني فقط إمان لكن بشرط المعرفة لله معه عند الرقاشي وبشرط التصديق عند القطان وأما عن عمل القلب أي التصديق مع الاقرار عليه مرة وان كان في الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحكى عن أبي حنيفة. فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا واما اذا كان الايمان التصديق فقط فالاقرار شرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى غير ذلك. وينبغي ان يكون الاقرار لهذا الغرض على وجه الاظهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله تعالى لكن لو أصر على ترك الاقرار مع المطالبة به كان كافراً ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان فالمفهوم من كتب الكلام أنه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوي قاضي خان من الحنفية انه كافر عند الله تعالى تأمل. واما عبارة عن فعل القلب واللسان والجوارح وهو مذهب المحدثين. والمحكى عن اكثر السلف على ما يشعر به تقرير المولى الكرماني في شرح البخاري ويتبادر من كلام القاضي البيضاوي انها اجزاء لكمال الايمان فان الايمان يطلق على ما هو الاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار والاعمال وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الخوارج الى ان تارك العمل خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة على انه خارج عن الايمان غير داخل في الكفر وله المنزلة بين المنزلتين. وينبغي ان يعلم ان الطاعة لو جعلت من اجزاء الايمان كانت محمولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول لكن فعل المندوب وترك الصغيرة عند الخوارج من حقيقته على ما في التفسير الكبير وشرح المواقف. واما عند اكثر

المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات. لكن بعضهم موافق للخوارج على ما في شرح المواقف الا أنه صرح بانه لا يوصف احد بالكفر أو بالمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة عند المعتزلة - البحث الثالث - أن التصديق في الايمان شرعاً متعلق بما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة أو حرمة الخمر عند السؤال كان كافراً هذا هو المشهور عند الجمهور وعليه إشكال قوى وهو أن كثيراً من المعتقدات ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة كمسئلة الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين. والجواب أن المراد الضرورة في الصدر الاول وقد حدثت البدع بعد زمان النبوة والصحابة بل نقول أهل القبلة من المعتزلة وغيرهم المستدلين على معتقدهم بالكتاب والسنة ليسوا كافرين بل من أهل الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادات الروضة والعزيز من كتب الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية في الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم في كتب الفروع - قال - في شرح المقاصد في أواخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام كحدوث العالم واختلفوا فيما سواها كمسئلة الصفات فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب انهم ليسوا بكافرين وبه يشعر ما قال الشافعي لا أرد شهادة أهل الاهواء الا الخطابية وفي المنتقى عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء من أصحابنا فالظاهر ان ما يجب الايمان به ضروري كونه من الدين بقي أمر آخر هو أن كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد حكم العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقية خلافها ويمكن أن يقال المراد الايمان الذي وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام - البحث الرابع - أن التصديق المعتبر في الايمان شرعاً هو التصديق اللغوي لانه لو نقل في الشرع الى معنى آخر لما جاز خطاب العرب به في غير بيان ولوقفوا في الامتثال الى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعاً وإنما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به فتبين في مواضع من التنزيل وفي الحديث المشهور ثم هذا التصديق اللغوي يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراست كوي داشتن وهو خلاف التكذيب وينافي التردد. ولذا اختار العلماء في ألفاظ الايمان

كرويدم بمحمد رسول الله راست كوي داشتم بذيرفتم وهو بعينه التصديق المنطقي المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دوكونه است يكي دريافتن ودررسيدن وآنرابتازي تصور خوانندودوم كرويدن آنرابتازي تصديق مي خوانند ولا شك أن هذا الشيخ ثقة في تفسير الالفاظ المنطقية وهذا المعنى اللغوي المنطقي هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول ومما يدل على انه يكتفي بالتصديق المنطقي في الايمان ما ذكر الشيخ ابن حجر في شرح البخاري فالسلف قالوا هو أي الايمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان وأرادوا بذلك أن الاعمال شرط في كماله وأيضاً ما ذكره الأشاعرة في قبول الايمان الزيادة والنقصان على ما سيأتي إن شاء الله. ونقل في تفسير القرطبي وفي التمهيد انه قال عليه الصلاة والسلام الايمان معرفة القلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وكذلك أيضاً كلام الحنفية حيث قال الشيخ التوربشتي في المعتمد بالعبارة الفارسية جون خبر هندهكسي رازجيزي خبر دهد كونيدش كه ابن كاركن واين مكن ووي نداندكه اين حق است يا باطل لا بد متردد باشداماهمين كه تحقيق دانست كه راست است وحق است از تردد بيرون آمدوايمن كشت وايمان حاصل امد. وقال الامام الصفار الحنفي في تلخيص الأدلة أما الايمان الذي يصير الانسان به مؤمناً فهو التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قال أبو حنيفة. وفي بعض المواضع قال أبو حنيفة معرفة بالقلب وأراد بالمعرفة التصديق والتصديق أن يعرف الله كما هو أهله ويعرف رسوله وجميع ما تجب معرفته في تصحيح الايمان فيعتقد ذلك بقلبه تصديقا ويجري على لسانه تحقيقا وذكر في الفصول العمادية والمحيط والذخيرة ومختصره أن يقول ما أمرني الله قبلته وما نهاني عنه انتهيت فاذا اعتقد ذلك بقلبه وأقر بلسانه كان إيمانه صحيحاً وكان مؤمنا بالكل. وذكر الشيخ أبو المعين النسفي في المعتقدات قال الجهمية الايمان هو المعرفة بالقلب دون الاقرار باللسان. وقال أهل السنة والجماعة المعرفة بالقلب ليس بإيمان ما لم يوجد منه الاقرار باللسان وحجتنا في ذلك قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) وكذلك قوله تعالى ﴿وجحدوا

بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا﴾ فثبت أن مجرد المعرفة ليس بايمان وبهذا التقرير اندفع ما قال المحقق صدر الشريعة يجب أن يعلم معنى التصديق فان الجهل به أوقع بعض الناس فيما أوقع وهو الذي اخترع مذهبا في بلدة هراة من أن التصديق في الايمان هو التسليم ومعناه كردن دادن وكرويدن وحق دانستن مرانداكه حق دانستدباشي. وقال بكفر من لا يعتقد ما اخترعه وهو التسليم وجمع بعض الناس وهيج فتنة حتى قتل فانه قد توهم أن المراد به العلم التصديقي وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين برسالة النبي ﷺ وفرعون كان عالماً برسالة موسى عليه السلام لقوله تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) وقوله تعالى (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والارض بصائر) ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى آخر وهو التسليم لقوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الآية) ولم يعلم أن المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو أن ينسب الصدق الى المخبر اختيارا وانما قيدنا بهذا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما إذا ادعى النبي النبوة وأظهر المعجزة ووقع في قلبه صدقة ضرورة من غير أن ينسب الصدق اليه اختيارا لا يقال في اللغة ووقع في اللغة انه صدقه وأيضا التصديق مأمور به فيكون فعلا اختيارياً مع أن في كلام منهما بحثاً آخر أما في كلام المولى صدر الشريعة فلأنا لا نجد من أنفسنا سوى التصديق المنطقي أمرا يسمى بنسبة الصدق الى المتكلم اختياريا ولو سلم فيلزم أن يكون صاحب التصديق ضرورة مأموراً بتحصيله اختيارا ثانيا وفيه ما فيه على أن اعتبار الاختيار في التصديق لغة محل تردد. وايضا معنى كون المأمور به مقدورا اختيارا ليس أنه يكون من مقولة الفعل بل انه يصح تعلق القدرة به وحصول الكسب بالاختيار سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئآت كالقيام أو الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم أنه لا إله إلا الله وقل انظروا ماذا في السموات أو من الانفعالات كالتسخن والحركات وغير ذلك كالصلوات أو التروك كالصوم. وأما في كلام المولى الشهيد فلأنه زعم أن التسليم أمر زائد على التصديق المعتبر عند العلماء المفسر بقولنا كرويدن وباوردانشتن دارست كوي داشتن بزبرفتن وانه اطلع على ذلك بعد حين من الدهر ونبذ من

العمر فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه وكثير من السلف مدة من الزمان الى الجهل
بحقيقة الايمان مع أن مغايرة التسليم للتصديق بهذا المعنى محل بحث فان قيل قد
كان العلم اليقيني حاصلا لبعض الكفار بدليل قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) وقوله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً
وعلوا) قلنا لا دلالة للمعرفة على انهم كانوا يعلمون ويعتقدون صدقه في جميع ما
جاء به على أن الضمير في بها واستيقنتها راجع الى الآيات التسع لموسى عليه
السلام واليقين في تلك الآيات لا يوجب إقانهم وعلمهم بجميع ما جاء به موسى
عليه السلام واليقين في تلك الآيات لا يوجب إيقافهم وعلمهم بجميع ما جاء به
موسى من الاحكام وبالجملة إذا كان الايمان زائد على العلم التصديقي المنطقي يرد
عليه أن الايمان الاستدلالي بالاتفاق مقبول وليس نتيجة الاستدلال والنظر غير
التصديق المنطقي - أقول - يمكن أن يجاب عنه بأن نتيجة الاستدلال أولا
وبالذات العلم وما ترتب عليه ويحصل بسببه الايمان الى الرضي والتسليم وبهذا
الاعتبار يجعل استدلالياً. فان قيل قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت
ويسلموا تسليما) يدل على ان نفي الحرج والتسليم يعتبران في الايمان فزاد فيه غير
العلم. قلنا ذكر في التيسير حرجاًأي ضيقا - وقال - مجاهد شكا أي في أن القضاء
حق وقال في المدارك لتعليله لان الشاك في ضيق من أمره حتى يخرج له اليقين.
وذكر الامام الرازي ميل القلب أو نفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد
من الآية ذلك بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين له في القلب بأن الذي يحكم به
الرسول هو الحق والصدق ومن عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقاً وصدقاً فيتمرد عن
ذلك على سبيل العناد أو يتوقف في ذلك القبول فليس بمؤمن فلا بد من الانقياد
باطناً لقوله تعالى (ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً) ومن الانقياد ظاهرا لقوله
(ويسلموا تسليما) ونقل الشيخ ابن حجر عن بعض العلماء قوله لا يؤمنون بمعنى لا
يستكملون الايمان - أقول - واعلم أن اعتبار أمر زائد على العلم التصديقي من
الرضى والتسليم ونحوه في الايمان على ما قرره الفرقة النظامية يرد عليه ان ذلك لا
يصح في مثل الايمان بالملائكة والحشر ومثلهما فانه لا معنى له أصلا وان سلم صحته

في الايمان بالله والأنبياء وأيضاً اعتبار ذلك الرضي والتسليم في المعنى اللغوي للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر - فان قلت - قد اشتهر في الكتب أن كون الايمان المعرفة مذهب سخيف لجهم بن صفوان. وقد قال كثير من الأئمة أن التصديق المعرفة فما وجه ذلك قلت المذهب السخيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكار والاستبكار باللسان والجوارح وظني أن الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق المنطقي من قبيل الفعل لا من أقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرر وأبطل في كتبهم فمن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم ومن قال انه من أقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة وأما جهم بن صفوان فقد جعله من أقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذعان وينبغي أن يعلم ان كثيرا من الآيات والأحاديث تدل على ان الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ومثل الحديث المروي في صحيح مسلم عن عثمان رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة والمروي فيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ انه قال أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسوله لا يلقي الله بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة - فائدة متممة - ذكر الشافعية لا خلاف أن الايمان يصح بغير كلمة لا إله إلا الله حتى لو قال لا اله الا الله غير الله أو لا اله سوى الله غير الله أو لا إله سوى الله أو ما عدي الله أو ما من إله الا الله أو لا إله الا الرحمن أولا رحمن الا الله أو لا إله الا الباري أو لا باري الا الله فكقوله الا الله فكقوله لا إله الا الله وقوله احمد وأبو القاسم رسول الله كقوله محمد رسول الله - وقال - الامام الصفار الحنفيس في تلخيص الادلة وانما خصت هذه الكلمة اي كلمة لا إله الا الله- في الايمان لان من شرط صحة الايمان بالله أن يوءمن بذات الله وأسمائه وصفاته وليس كل أحد يحفظ أسماء الله وصفته الواردة في القرآن والاخبار فخص الايمان بهذه الكلمة لانها مستجمعة لجميع معاني أسماء الله وصفاته - أقول - ويؤيده أن العلم لفظ الله خاصة - تكملة - الايمان يزيد وينقص عند الاشاعرة وهو المحكي عن الشافعي وأنكره أبو حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء كامام الحرمين لانه إسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان وإنما يتفاوت اذا دخل فيه الطاعات ولذا قال الامام الرازي أن هذا

الخلاف فرع تفسير الايمان. وذكر صاحب المواقف والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا الاحتمال النقيض قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك الاحتمال فقط والظاهر ان الظن الغالب الذي به لا يخطر معه إحتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه إيمانا حقيقاً - أقول - فيه بحثان اما الاول فانه ذكر السيد الشريف في حاشية خطبة شرح المختصر أن الظنون مختلفة قوة وضعفا دون اليقين. وأما الثاني فلأن جعل الظن كافيا موافق لما نقل الامام النووي في شرح مسلم في كتاب الايمان عن ابن بطال أنه قال أما التصديق بالله تعالى ورسوله ﷺ لا ينقص إذ لا يجوز نقصان التصديق لانه إذا نقص صار شكا وخرج عن اسم الايمان ولما في شرح المقاصد في بحث عصمة الملائكة وما يقال من أنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد به انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا الحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان لكنه لا يلائم مذهب الاشاعرة من أنه لا يعتبر أيمان المقلد - وقال - صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب أبي حنيفة الاصل في المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقدته وقلت به حق يقينا وما قاله غيري باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى إن الظن لا يغني من الحق شيئاً وقوله تعالى في وصف الكفار إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين - أقول - لا كلام في أنه يكفي الظن في إثبات الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة وأمثالها وإنما الكلام في إثبات الوحدانية والقيمة والنبوة ونظائرها والظاهر اعتبار الجزم - تتمة - الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة عند أبي حنيفة وهو أن يقول لا إله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه الثبات والتقرير باوصاف الايمان وعند الشافعي يتم بالشهادتين وهو ان يقول لا إله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر اوصاف الايمان وشرائطه أي يجب عليه حد شرائطه وحد أوصافه وحد شرائط الايمان وأوصافه فكل مسئلة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافها فانها تكون شرطاً لصحة الايمان وتكون وصفاً للايمان. الدليل عليه ما روى عن النبي ﷺ أنه سئل عن الايمان فقال أن تقر بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره - قال - أهل

السنة والجماعة وشرائط الايمان ما يجب الايمان به ولا يصح بدونه ويكفر بالانكار والرد وهو كل ما ثبت بالنص أو الخبر المتواتر أو باجماع الامة فانه يوجب القبول والاعتقاد وكل ما ثبت بالخبر الواحد ولم تتفق الامة على قبوله فانه لا يكون شرطا لصحة الايمان وكل ما ثبت بالخبر الواحد واتفقت الفقهاء على قبوله من غير تأويل فانه من شرائط الايمان كعذاب القبر والصراط والميزان والشفاعة والعرج إلى السماء ومثل هذا ثبت بالخبر الواحد ولكن الفقهاء اتفقوا على صحتها وعلى قبولها فحل محل الاجماع فانه يوجب الإيمان ثم من انكر ذلك هل يصير كافراً إختلفوا فيه. ذكر الامام السالمي شرائط الايمان ما قال ﷺ ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره فأصله الايمان بالله تعالى وهو ان يقر ويعتقد كما يليق به كذا في المضمرات. من انكر القيامة او الجنة او النار او الميزان أو الحساب أو الصراط أو الصحائف المكتوبة فيها اعمال العباد كفر كذا في الفصول العمادية والمحيط والذخيرة للخفية. من أنكر بعث رجل بعينه لا يكفر كذا في الفتاوي الظهيرية نقلا عن الشيخ الامام أبي اسحق الكلاباذي - أقول - كان وجهه ان خطاب المشافهة لا يتناول غير الحاضرين الا بدليل خارجي والآية الدالة على عموم البعث ليست إلا بلفظ الخطاب وهو يختص بالحاضر فافهم - سئل - من ابن عمران زعم أن الحيوانات سوى بني آدم لا حشر لها بكفر لمكان الاختلاف وإن زعم ذلك في بني آدم كفر كذا في نشر الحاوي للحنفية - ليس بعجب - من قدرة الله تعالى أن يقيم بالميت نوع حياة بدون إعادة الروح اليه الا ترى أنا لم نشاهد متكلماً بدون اللسان وتتكلم ايدي الكفار وارجلهم بدون اللسان يوم القيامة كذا في شرح التمهيد لصاحب النهاية للحنفية. من يعذب في القبر توضع فيه الحياة في قول العامة كذا في الهداية وقيل يعذب من غير حياة اذ الحياة ليست بشرط لثبوت العلم كذا في النهاية وقيل الكيفية مجهولة كذا في الكافي - قال - أهل السنة والجماعة عذاب القبر حق وسؤال منكر ونكير حق وضغطة القبر حق سواء كان مؤمناً أو كافراً أو مطيعاً أو فاسقاً لكن إذا كان كافرا فعذابه يدوم الى يوم القيامة ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان لحرمة النبي ﷺ لانهم ما داموا في الحياة لا يعذبهم الله في الدنيا بحرمة النبي ﷺ

فكذلك في القبر يرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وكل رمضان بحرمته فيعذب اللحم متصلا بالروح والروح متصلا بالجسم فيتألم الروح مع الجسد وان كان خارجا منه ثم المؤمن على وجهين ان كان مطيعاً لا يكون له عذاب ويكون له ضغطة فيجد هول ذلك وخوفه لما أنه تنعم بنعمة الله ولم يشكر النعمة وان كان عاصياً يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ثم لا يعود العذاب الى يوم القيامة وان مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب كذا في المعتقدات للشيخ أبي المعين النسفي الحنفي - أقول - يشكل كلامه كذا في حق الكفار بقوله تعالى لا يخفف عنهم العذاب الأليم الا أن يراد بالتخفيف رفع العذاب بالكلية - واعلم - أنه ذكر في كتب الشافعية نقطع بتكفير كل قائل قولا يتوصل به الى تضليل الامة أو تكفير الصحابة ثم ذكر أن من أنكر الجنة أو النار أو الحساب أو البعث أو قال بها وأولها الى غير معانيها كفر وذكر الشيخ ابن حجر أن عذاب القبر ثابت عند جميع أهل السنة والجماعة ثم قال يعاد الروح الى الجسد أو بعضه في القبر عند الجمهور. وقال الامام النووي قد تظاهرت الآيات والأحاديث في اثبات عذاب القبر. وذكر في شرح المقاصد اتفق أهل الحق أن الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح وانما ذلك في الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على انه لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلذا لا تعرف حياته كمن أصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث وفيه أيضاً اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير وعذاب الكفار وبعض العصاة - تتميم - الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا اعم من التكذيب وقد جعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب وانتفاء التصديق عنه كشد الزنار وبعضها لا كالزنا ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وبهذا التقرير يندفع الاشكال بان صاحب التأويل اما أن يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير

من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من أهل الحق واما أن لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وذلك لان من النصوص ما يعلم قطعاً من الدين أنه على ظاهرة فتأويله تكذيب النبي ﷺ بخلاف البعض كذا في كتب الشافعية وذكر الامام النووي في آخر كتاب الصلاة من الروضة من جحد مجمعاً عليه فيه نص وهو من أمور الاسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة أو الزكاة أو الحج أو تحريم الخمر أو الزنا أو نحو ذلك فهو كافر ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب وكما اذا اجمع أهل عصر على حكم حادثة فليس بكافر للعذر بل يعرف الصواب ليعتقده ومن جحد مجمعاً عليه لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف ثم قال في كتاب الردة الاصح التكفير. ثم ذكر في كتاب الشهادة جمهور الفقهاء من أصحابنا لا يكفرون أحدا من أهل القبلة وأما من نفي الرؤية أو قال بخلق القرآن فاختار تأويله بناء على انه ليس المراد بالكفر الاخراج من الملة وذكر الشافعية أنه تحصل الردة بالقول الذي هو كفر سواء صدر عن اعتقاد أو عناد أو استهزاء. وقالوا ان أدخل كاف التصغير في مثل عبد الله فان كان جاهلا لا يدري ما يقول أو لم يكن له قصد لا يكفر. وفالوا يكفر من فعل فعلا أجمع المسلمون انه لا يصدر الا من الكافر وان كان صاحبه مصرحا بالاسلام. وقد ذكروا أن الاعمال انما تبطل بالردة اذا وقع الموت عليها حتى لو صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت لم تلزمه اعادة الصلاة. وكذا لو حج قبل الردة ثم أسلم لم يلزمه الحج ثانيا لقوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم. ومن مذهبهم أن ردة أحد الزوجين توجب الفرقة لكنه لو أسلم لا يحتاج الى تجديد النكاح. وينبغي أن يعلم انه لو أسلم المرتد في الوقت عليه اعادة الصلاة وعليه الحج ثانياً ويجب عليه تجديد النكاح عند أصحاب أبي حنيفة بناء على ان الردة تبطل الاعمال عندهم إلا في رواية المضمرات فانه يعود ثوابها بعد الاسلام. لكنه ليس عليه قضاء الصلاة والصيام بالاتفاق ثم انه ذكر الحنفية أصولا. منها من أتى بلفظ الكفر عن اختيار وهو لا يعلم أنه كفر كفر عند عامة العلماء ولا يعذر بالجهل لكن لوجري على لسانه من غير قصد لا يكفر عند الله لكن لا

يصدقه القاضي. ومنها لو كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي أن يميل الى ذلك الوجه تحسيناً للظن بالمسلم لكن لا ينفع القائل ان لم يكن في قصده هذا الوجه. ومنها من تلفظ بالكفر يؤمر بالتوبة والرجوع وتجديد النكاح. ومنها من كفر بلسانه طائعاً وقلبه مطمئن بالايمان فهو كافر بالله ولا ينفعه ما في قلبه فان من كفر بلسانه كان كافراً عند الله وعندنا. ومنها جحود الكفر توبة. ومنها من ارتد ثم أسلم وقد حج مرة فعليه أن يحج ثانياً وليس عليه إعادة الصلوات والزكاة والصيام. لكن ذكر في المحيط أن الردة تبطل الوقف الصحيح حتى يحتاج الى أن يقول وقفت بعد الاسلام والتوة. ومنها أن الردة ولو كانت من الزوجة فرقة بغير طلاق موجبة للمهر إن كانت مدخولة بها لكن تؤمر وتجبر المرأة على نكاح زوجها إذا كانت الردة منها على ما عليه الفتوى. ومنها المؤمن عند ارتكاب الكبيرة إذا كان خائفاً من الله راجياً عفوه وغير مستحل لكبيرة وغير مستخف بالشارع كان اسمه المؤمن وهو مؤمن اذا كان متصفاً بهذه الأوصاف الأربعة عند ارتكابه الكبيرة وإلا فلا ولذا يخاف على أعونة زماننا فانا لا نرى فيهم شيئاً من الخوف لأجل اخذ أموال المسلمين وهتك حرمتهم صرح به في شرح التمهيد لصاحب النهاية. ولذا أفتي كثير من المشايخ بكفرهم وكفر المغنية وكفر من يجعل المعصية حرفة. لكن الفتوى على عدم الكفر كما يفهم من المحيط والخلاصة. ومنها ما ذكر في أول كتاب المسعودي مذهب اهل سنة وجماعة آنست كه بنده كافر نمي شود اما بخوار داشت كناه كافرزمي شود وخوار داشت داشت كناه آن بودكه دروغ كويد ولغو وعبث كندو حرام خورد وزنا كند ومؤمنانزا بيازار دونمازها ازوقت بردودر دل خوذ ترسي نيابد وذكر في الفصول العمادية رجل ارتكب شيئا من الصغائر فقيل له تب الى الله تعالى فقال من جه كردم تاتوبه كنم أو قال من جه كرده ام كه توبه من بايد كردن يكفر. ومنها أن ايمان اليأس غير مقبول وتوبة اليأس المختار انها مقبولة على ما نقل في المضمرات عن الخلاصة ثم نقل عن الامام الزاهد أن ايمان اليأس غير مسموع لأحد من العباد حتى لو آمن مجوسى وسمع منه في تلك الحالة لا يكون ذلك إيمان يأس بل يكون ذلك إيمان اختيار ولكن مع هذا لا يثبت القول بانه

من أهل الجنة فانه إن كان موافقا لاعتقاده فهو من أهل الجنة وإلا فلا والأسلم والأولى أن يقال ان التوبة في حالة اليأس معلق بمشيئته تعالى إن شاء قبل لحرمة إيمانه وإن شاء رد لتأخيره والاضطرار ﴿خاتمة كلام الايمان﴾ - فائدة - قال الأشاعرة الوثنية من الكفرة لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود ولا يصفون الأوثان بصفات الالهية وإن أطلقوا عليها إسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها إلى ما هو إله حقيقة. لكنه ذكر صاحب المحيط الحنفي عبده الأوثان ينكرون الوحدانية لقوله تعالى (وإذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون) وقوله تعالى (أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب) - أقول - ويؤيده قوله تعالى (فيسبوا الله عدواً بغير علم) - فائدة - الثنوية من الكفرة يزعمون أن فاعل الخير النور وفاعل الشر الظلمة. لكنهم يقولون هما أزليان قديمان حيان سميعان بصيران. وأما المجوس اختلفوا في تفسيره ففي الملل والنحل انهم في الآن التنوية لكن المجوس الأصلية زعموا ان الظلمة حادثة وفي شرح المواقف إن المجوس زعموا ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهر من ويعنون به الشيطان. وفي تلخيص المحصل المجوس يزعمون ان فاعل الخير ملك وفاعل الشر الشيطان وأن الله منزه عن فعل الخير والشر - فائدة - المعطلة قد اختلفوا في تفسيرها ففي شرح المقاصد تبعاً لمفاتيح العلوم هم الذين لا يثبتون الباري تعالى. وفي مهذب الأسماء المعطلة كروهي اندكه خدايرا صفات نكويند وفي الملل والنحل معطلة العرب أصناف منهم من أنكروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا المحي والمميت هو الدهر بالطبع. ومنهم من أنكروا البعث والاعادة فقط. ومنهم من أنكروا الرسل فقط وعبدوا الأصنام وكأن وجه التسمية على الأول ان الأشياء معطلة مرسلة الى مقتضي أنفسها وطبائعها نظرا الى أن التعطيل قد يجيء بمعنى فرو كذاشتن. وعلى الثاني أن الباري خالي عن صفات الكمال إذ التعطيل قد يقال بمعنى بيزيور كرده وبمعنى تعهدنا كردن وكلام وكلام الملل على أحد هذه المعاني والظاهر أن المعطلة الحكماء القائلون بانه لا يصدر منه تعالى إلا الواحد - فائدة - المشهور في كلام بعض المتصوفة الحلولية الطائفة القائلون بحلول الاله في كل شيء لكن النصارى

يزعمون ان ذاته أو صفته تعالى تحل في ذات عيسى عليه السلام أو بدنه ومن الشيعة من يزعم انه لا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين. وقد وقع في أنوار الفقه ان الحلولية الذين عبدوا كل صورة حسنة لزعمهم أن الاله قد حل فيها. وكأن وجه ذلك حديث رأيت ربي في أحسن صورة - فائدة - متعلقة بتفسير الزنديق إعلم انه ذكر الامام الخطابي ان من أظهر الاسلام وأسر الكفر تقبل توبته في الظاهر عند أكثر العلماء. وقال مالك لا تقبل توبته. وقال الامام النووي في شرح مسلم اختلف أصحابنا في قبول توبة الزنديق الذي ينكر الشرع جملة على خمسة أوجه أصحها قبولها مطلقاً للأحاديث الصحيحة المطلقة. ثانيها لا تقبل توبته ويتحتم قتله لكن ان صدق ينفعه في القيامة. ثالثها تقبل توبته مرة واحدة. رابعها ان أسلم قبل الأخذ والطلب تقبل توبته. خامسها ان كان داعياً الضلال لا تقبل توبته وذكر الأئمة الشافعية جميعاً انه لا يصح نكاح الزنديقة. وذكر في كتاب السير من قاضيخان في الفقه الحنفي ان جاء الزنديق قبل أن يؤخذ فأقر انه زنديق فتاب عن ذلك تقبل توبته. وان أخذ ثم تاب لا تقبل توبته ويقتل لانهم باطنية يظهرون شيئا ويعتقدون في الباطن خلاف ذلك فيقتلون ولا تقبل توبتهم ولا تؤخذ منهم الجزية. وذكر قاضي خان في كتاب الحظر منه وصاحب التتمة من الحنفية ويقتل الزنديق المعروف الداعي وذكر في كتاب المعونة في فقه الامام مالك لا تقبل توبة الزنديق خلافا للشافعي لانا لا نصل الى العلم بتوبته ولانه لم يكن له ظاهر يرجع عنه يستدل عنه على تركه له ولأن التوبة عن المعصية المستتر بها لا يسقط الحد الواجب كالزنا والسرقة - ثم اعلم - انه ذكر في المغرب الزنديق معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق. وعن ثعلب ليس زنديق ولا فرزين من كلام العرب ومعناه على ما تقوله العامة ملحد ودهري. وعن ابن دريدانه أنه فارسي معرب وأصله زنده أي يقول بدوام بقاء الدهر. وفي مفاتيح العلوم الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباذ وزعم أن الاموال والحرم مشتركة وأظهر كتاباً سماه زندا وأعربت الكلمة فقيل زنديق وذكر في كتاب الملل والنحل المانوية

أصحاب ماني بن فاتن الحكيم ظهر في زمان سابور بن ازدشير وقتله بهرام وذلك بعد عيسى عليه السلام وأحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية والمزدكية أصحاب مزدك الذي ظهر في أيام قباذ. وقولهم في بعض الاصول كالمانوية مع المخالفة في البعض. وذكر في شرح المقاصد ان كان الكافر مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ وإظهاره. شرائع الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الأصل منسوب الى زند اسم كتاب. وقال في مهذب الأسماء الزنديق آنكي نور وظلمت كويد والزنديق بي دين. وقال في صحاح اللغة الزنديق من التنوية وهو معرب، وذكر صاحب المهمات في فقه الشافعي قال الرافعي الكافر الأصلي اذا تاب وأسلم قبلت توبته هل يفترق الحال بين أن يكون ظاهر الكفر وبين أن يكون زنديقاً يظهر الاسلام ويبطن الكفر فيه خلاف وتفسير الزنديق بما ذكره هنا سبق منه في صلاة الجماعة وقال أي الرافعي في موضع آخر ان الزنديق هو الذي لا ينتحل ديناً وهذا التفسير هو الأقرب فان الأول هو المنافق. وقد غايروا بينه وبين الزنديق. وذكر في جواهر الفتاوى في الفقه الحنفي أن الملاحدة من أهل الباطن يقولون بان الأوضاع غير لازمة لانهم يجوزون استعمال اللفظ هو علم على شيء في شيء آخر ولهذا المعنى يقولون أن المراد بكتاب الله أو أخبار الرسول ﷺ لا يفهم إلا من معلم فعلى هذا لو قال تبت يجوز أن يريد معنى غير موضوع التوبة فلذا أشار أبو حنيفة اقتلوا الزندبق وان قال تبت. وقال في شرح المواقف الأسماعيلية من الشيعة لقبوا بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهرة المفهوم من اللغة ولقبوا بالقرامطة وأصل دعوتهم الى ابطال الشرائع لان طائفة من المجوس طلبوا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجه يعود الى قواعدهم إذ قالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لشوكتهم فقلدوهم - أقول - ان حمل الزندبق على معنى المنفق لا وجه له لعدم قبول التوبة منه لمخالفته الأحاديث الصحيحة بلا كلام كيف لا وليس هو أشد حالا من المرتد بل يبعد القول بانه لا يصح نكاح الزنديقة لان مبنى الأحكام على ظاهر الاسلام. قال عليه الصلاة والسلام إذا قالوها أي كلمة الشهادة عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الاسلام وحسابهم على الله فالمناسب حمله على قول من أوجب قتله ولم يجوز توبته وجب حمل الزنديق

على ما في جواهر الفتاوي وشرح المواقف. وأما عدم صحة النكاح فيظهر بحمله على ماسوي معنى المنافق - فائدة - النصارى جمع نصران ونصراته للأنثى نسبوا الى ناصرة أو نصرانة قربة بالشام إلا أن الاستعمال نصراني ويجمع على أنصار أيضاً والنصرانية دينهم كذا في لباب الغريبين وذكر في دستور اللغة اليهود جهودان واليهودي يكي. وقال في نكاح التهذيب في فقه الامام الشافعي ونعني بأهل الكتب أهل التوراة والانجيل أما من تمسك بكتب أنزلت على سائر الأنبياء فلا يقرون بالجزية ولا تحل مناكحتهم ولا ذبيحتهم فقيل في تعليله انه لم يكن في تلك الكتب أحكام وانما كانت مواعظ وقصصاً والأحكام في تلك الكتب الثلاث التوراة والانجيل والفرقان واختص القرآن بالاعجاز. وقيل ان تلك الصحف لم تكن من كلام الله تعالى بل كانت وحياً. كما قال قال عليه الصلاة والسلام أتاني جبريل فأمرني أن آمر أصحابي أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية وذكر الشافعية من لا كتاب له لكن له شبهة كتاب هم المجوس وهل كان لهم كتاب فيه قولان أشبههما نعم - أقول - القول بوجود الكتاب للمجوس القائلين بالأصلين على ما سبق مشكل ووجه الدفع أنه وقع التحريف في دينهم وكتابهم فكأنه كان في دينهم أن الخير من الله تعالى محض لطفه والشر بسبب إغواء الشيطان وأعوانه فزعموا أن فاعل الشر هو الشيطان وأما شبهة الكتاب فباعتبار أن زرادشت الحكيم أظهر الطلسمات يوهم نزول الملك ومجيء الكتاب اليه فادعى انه نبي والمفهوم من الملل والنحل ان المجوس لهم شبهة كتاب نظراً الى أن صحف ابراهيم رفعت الى السماء - فائدة - الفسق في اللغة الخروج مطلقاً على ما فهم من شرح البخاري للشيخ وهو المتبادر من الأساس وغيره وفي المغرب انه الخروج عن الاستقامة وهو المفهوم من تفسير القاضي وأما في الشرع فالخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة وينبغي أن يقيد بعدم التأويل للانفاق على أن الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبيرة الاصرار على الصغيرة بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة اليه أشار في شرح المقاصد. وقال الشافعي فمن ارتكب كبيرة واحدة فسق وردت شهادته وأما الصغائر فيشترط الاجتناب عن الاصرار عليها والجمهور منهم على أن الاصرار المداومة عليها سواء

كانت من نوع أو أنواع بدليل أن الشافعي قال من غلبت طاعاته معاصيه كان عدلا وعكسه فاسق - أقول - فيه إشكال لانه يجوز مع ارتكاب كبيرة غلبة الحسنات فبمجرد كبيرة لا يفسق والجواب ان صاحب النهاية الحنفي ذكر انه ان كانت الحسنات أغلب من السيئآت والرجل يجتنب الكبائر تقبل شهادته إذ المراد بالسيئآت الصغائر كما قال تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئآت). ثم المفهوم من الازهار أن المراد بالاصرار الفعل مع العزم على فعلها متى قدر وان لم يوجد الفعل بعد ذلك - واعلم - أن الكبيرة عند الشافعية المعصية الموجبة للحد أو ما فيه وعد شديد وهم الى التفسير الأول أميل والثاني أوفق بما ذكروه عند تفصيل الكبائر كذا يستفاد من العزيز فقال الشيخ ابن حجر لا بد من حمل القول الاول على أن المراد به غير ما نص عليه في الاحاديث الصحيحة والا لزم أن لا يعد عقوق الوالدين وشهادة الزور من الكبائر مع انه ﷺ عدهما في أكبر الكبائر. ثم هي عند الحنفية في الاصح ما كان شنيعاً بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله على ما قال في الكافي. وذكر في شرح الوقاية الكبيرة كل ما سمي فاحشة كاللواط ونكاح الأب أو ثبت لها بنص قاطع عقوبة في الدنيا أو في الآخرة.

﴿العقد السادس في علم الفقه وأصوله﴾

﴿وهو مشتمل على سمطين الاول في الفقه﴾ - فائدة - أشار قاضي خان في بيان من يصح الاقتداء به الى الفرق بين الاساءة والاثم - فائدة - لفظ لابد دال على أن المسألة اجماعية لا خلافية في الفصل الحادي عشر من فصول الاستروشني - فائدة - إذا ذكر ثلاثة أقوال فالراجح هو الاول والآخر لا الوسط كذا في آخر المستصفى - فائدة - كل مباح يؤدي إلى زعم الجهال به سنيته أو وجوبه فهو مكروه كتعيين السورة للصلاة وتعيين القراءة لوقت ونحوه صرح به في القنية قبيل باب صلاة المسافر - فائدة - قراءة سورة في ركعتين غير مكروهة في الاصح لكن ينبغي أن لا يفعل ذلك فلم أن لا ينبغي وينبغي لا يستلزم الوجوب والكراهة - فائدة - ذكر الشيخ ابن حجر في باب الوليمة أن العصيان في ترك الواجب - فائدة - يقال يجوز بمعنى يصح وبمعنى يحل ايضا كذا في شرح المهذب للامام النووي - فائدة - أصل الباب أن المطلق يجري على اطلاقه إلا اذا قام دليل التقييد والقيد يكون تارة نصاً تارة يكون دلالة كذا ذكر الامام العتابي الحنفي في شرح الزيارات في باب ما يشترط على الوكيل والاب والوصي - وقال - في باب ما يخص كل أحد بقول من المصفي شرح المنظومة والاصل في المطلق أن يجري على اطلاقه ولا يتقيد إلا بدليل صالح - وقال - صاحب الهداية ويحل الصيد إذا وقع على ما لا يمكن الاحتراز عنه كالارض وما في معناه كصخرة وذكر في المنتقى لو وقع على صخرة فانشق بطنه لم يؤكل وصححه الحاكم وحمل مطلق المروى في الاصل على غير حالة الانشقاق وحمله شمس الأئمة على ما أصابه حد الصخرة فانشق بطنه بذلك وهذا أصح فقال صاحب الكافي وليس هذا باختلاف الرواية في الصحيح بل مراده بما ذكر في المنتقى إذا أصابه حد الصخرة ومراده بما في الاصل ان لا يصيبه من الصخرة إلا ما يصيبه من الارض لو وقع عليها وقد ذكر الأصوليون جميعاً في بحث خبر الواحد ذكر محمد في الجامع الصغير أن خبر الصبي المميز يقبل في باب الوكالة والهدايا ولم يشترط انضمام التحري. وذكر قيد التحري في كتاب الاستحسان فقال أبو حفص يجوز أن يكون

المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لما في الجامع الصغير فيكون التحري شرطا ويجوز أن يكون في المسئلة روايتان - فائدة - قوله صدق ديانة أي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة كذا في التلويح والكشف الكبير في بحث علاقات المجاز لكنه ذكر في الفصل الثاني من ايمان الخلاصة لو قال مراسو كند أست بطلاقه لا فعل كذا ثم فعل يحنث ولم يكن حلف ولكن قال كذباً هل يصدق ديانة قال لا يصدق قضاء وهذا أدب المفتي - واعلم - أنه ذكر في باب التحليل من نكاح القنية ما يدل على أنه إذا قيل له ذلك ديانة لا قضاء أن يحل له ذلك فيما بينه وبين الله تعالى لكنه لا يجوزه القاضي - فائدة - التخصيص في الروايات وفي متفاهم الناس وفي المقبولات يدل على نفي الحكم عما عداه كذا في المصفى شرح المنظومة في كتاب النكاح في الباب الذي اختص به أبو حنيفة ويوافقه ما في شرح الهداية للكرماني في كتاب الحج وما في باب المهر من كتاب النكاح من شرح الوقاية بل قيده بقوله ولا خلاف وأيضاً ما في بحث الاستتباع من بديع مختصر التلخيص لكنه ذكر صاحب النهاية في كتاب الطهارة وفي أول باب الرجوع عن الهبة بأن ذلك غالبي لا كلي. وذكر في كتاب الشهادة من باب أبي حنيفة من حقائق المنظومة التخصيص الصفة لا يدل على نفي الحكم فيما عداها في الشهادة - فائدة - الحاق الضرر الادني لدفع الضرر الاعلى جائز لارباب الولاية كذا في الفصل الرابع والثلاثين من العمادية وغيره من الكتب المعتبرة - فائدة - العبرة للغالب الشائع ولا عبرة بالنادر كذا في الكفاية في أول باب الايمان من كتاب الطلاق - فائدة - لا يوصف فعل الصبي قبل البلوغ بالكراهة كذا في المحيط من كتاب الخنثي - فائدة - لا بأس بان ينقش المسجد بالحص وماء الذهب وقوله لا بأس يشير الى انه لا يؤجر عليه لكنه لا يأثم كذا في الهداية قبيل باب الوتر. وذكر صاحب الكافي لفظ لا بأس يدل على أن المستحب غيره وهو الصرف الى الاجرة لان البأس الشدة وانما يفتقر الى نفي الشدة في مظنات الشدة - وقال - صاحب النهاية في كتاب الصوم في قوله لا بأس بالسواك الرطب كلمة لا بأس قد تستعمل في موضع كان الاتيان بالفعل الذي فعله أولى

من تركه بل تستعمل في فعل كان الاتيان بذلك الفعل واجباً فان الجناح هو البأس أو فوقه وقد استعمل هو بهذه الصيغة مع ان الاتيان بذلك الفعل واجب قال تعالى ان الصفا والمروة واجب عندنا وفرض عند الشافعي وقداستعملت فيه كلمة لا جناح ومعناها ومعنى لا بأس واحد - واعلم - انه قد فسر العلامة الزاهدي في شرح القدوري في كتاب الحظر في مسائل النظر الى الاجنبية قولهم لا بأس بقوله لا يجوز وذكر في الكافي لا بأس بغلق باب المسجد في غير أو ان الصلاة لانه لا يؤمن على متاع المسجد - فائدة - استعمل الشافعية الاعتقاد في باب الامامة والجماعة في الظن الغالب فقال الاسنوي هذا خلاف المصطلح عند الاصوليين وهو الجازم.لدليل - فائدة - أخبار المجتهد عن فعل يقتضي وجوبه كاخبار الشرع فانه أوكد من الأمر به كذا في فصل الجهر بالقراءة من الكافي لكن المفهوم من آخر كتاب العارية من الهداية انه قد تستعمل صيغة الاخبار في عبارة المجتهد للاولوية لا الوجوب - فائدة - ومعنى الكراهة هنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لان الكفر مبيح أي للقتل والعرض اي عرض الاسلام على المرتد بعد بلوغ الدعوة غير واجب كذا في سير المضمرات - فائدة - المفهوم من الهداية والكافي في مسائل مكروهات الصلوات ان ترك السنة مكروه - فائدة - ذكر في الهداية ومن وطيء جارية ثم زوجها من غيره جاز الا ان عليه أن يستبريها فقال في الكافي ويستحب للمولى أن يستبريها فعلم ان كلمة على قد تكون للاستحباب - فائدة - قد يحسن في موضع القدوة ما يقبح في مقام العزلة حتى استحسن للمفتي الأخذ بالرخص تيسيراً على الناس مثل التوضي بماء الحمام والصلاة في الاماكن الطاهرة تظاهراً وعدم الاحتراز عن طين الشوارع وينعكس ذلك مرة اي يحسن في منزلة العزلة دون القدوة. مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة أموراً ظاهرها مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل أو عذر بهم. مثل ما يحكي عن المنصور من قوله انا الحق. وما يحكى عن الشبلي من اتلاف المال والقائه في البحر كذا في باب الطعن الذي يلحق الحديث من الكشف الكبير في أصول الحنفية - فائدة ومعنى قوله باطل سيبطل لا انه غير نافذ لانه قال الا أن يجيزه قال الاجازة انما تلحق المنعقد وقوله فاسد مؤول والعقد موقوف غير نافذ

كذا في بيع المرهون والمستأجر من الصعري - فائدة - اذا تردد الفعل بين أن يكون فرضاً أو بدعة فاتيانه أولى بالاتفاق ومتى تردد بين أن يقع سنة أو بدعة فتركه أولى عند الاكثر وهو المختار وإن تردد بين أن يقع واجباً أو بدعة فالاتيان أولى عند الاكثر كذا في القاعدي في بيان أن المقتدي لا يلزمه السهو - فائدة - يقال ما ينبغي في الحرام والمكروه وخلاف المصلحة التي علمها الله كما في قوله تعالى (وما ينبغي له) لانه لو كان النبي ﷺ ممن يقول الشعر لتطرقت التهمة عند كثير من الناس في أن ما جاء به من قبل نفسه بقوة الشعر كذا في الامالي للشيخ ابن الحاجب - واعلم - أنه ذكر في الهادي للشادي ينبغي بايدوسنرد ولا ينبغي نبايد ونه سزد ويقال انبغي لك أن تفعل كذا أي طاوعك وانقاد لك فعل كذا وهو لازم يقال بغيته فانبغي كما يقال كسرته فانكسر وقوله تعالى (هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) أي لا يصلح أو لا يتأتي وازين كلمه بيش ازين دو لفظ مستعمل نيست - واعلم - أنه ذكر في كتاب السير من الهداية وينبغي للمسلمين أن لا يغدروا ولا يغلوا ولا يمثلوا والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة فالظاهرة ان لفظ ينبغي للوجوب. وذكر في كتاب الغصب من الخلاصة ينبغي للسلطان أن يتصدق وإن لم يفعل لا يأثم فلفظ ينبغي للاولى - فائدة - لفظ قالوا يستعمل فيما فيه اختلاف المشايخ كذا في النهاية في كتاب الغصب في قوله إذا تخلل الخمر بالقاء الملح الخ وقد أشار إلى ذلك في كتاب الصوم في قوله للصبي أن ينوي التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا وقد أفاد جدي في شرح الكشاف في تفسير قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الابيض) ان في لفظ قالوا إشارة إلى ضعف ما قالوا. وذكر في بحث السفر من العوارض المكتسبة من التلويح والكشف الكبير معنى قوله قيل أجيب وأفتى لا انه مختلف فيه - فائدة - الملك اعم من المال فانه يقال ملك النكاح وملك القصاص كذا في آخر كتاب القضاء من الهداية - فائدة - اذا زوج الصغير غير الاب أو الجد فاذا بلغا فلهما الخيار وسكوت البكر رضاها هنا ولا تعذر بالجهل لان بالدار دار العلم بخلاف جهل المعتقة فان الاماء لا يتفرعن للعلم بخلاف الحرائر كذا في باب النكاح من الكتب الحنفية. وذكر صاحب المحيط في محضر إثبات الوقفية من المحاضر المردودة

أيضاً أن الجهل بالحكم في دار الاسلام لا يكون عذراً لكنه ذكر في كتاب الاكراه من الذخيرة الجهل باحكام الشرع في دار الاسلام عذر إذا لم تقع حاجته اليها مثلا الجهل بالصلاة قبل الوقت عذر. وقال صاحب التوضيح البكر قبل البلوغ لم تكلف(١) بالشرائع لا سيا في المسائل التي لا يعرفها إلا حذاق الفقهاء - فائدة - يجب إخفاء العذرة تحت التراب كشعره وظفره كذا في كراهية التمرتاشي فعلم انه قد استعمل يجب بمعنى يستحب فان المذكور في عامة الكتب في هذا المقام هذه العبارة إن قلم أظافيره أوجز شعره يجب أن يدفن وإن رمي لا بأس به. وذكر الزاهدي الاستاع في خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب - واعلم - أنه كتب المولي قطب الدين احمد القاضي الامائي الفقيه في زماننا على ظهر الدفتر الثاني من الذخيرة البرهانية بخطة إنهم يستعملون الاولى بمعنى الوجوب - فائدة - وظيفة العوام التمسك بقول الفقهاء واتباعهم في أقوالهم وأفعالهم دون التمسك بالكتاب أو السنة كذا في العمادية في آخر الصوم. لا اختيار للعامي في أقوال الماضين وله الاختيار في أقاويل علماء عصره إذا استووا في العلم والصدق والأمانة كذا في ديات الملتقط. المبتلي بالحادثة أخبره علماء زمانه باقاويل الصحابة لا يسع الجاهل أخذ شيء منها حتى يختار له العالم بالدليل كذا في التمرتاشي. كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا يحمل على النسخ أو التأويل أو الترجيح على ما صرح به في الكشف الكبير. إذا كان حديث مخالفاً لما ذهب اليه أبو حنيفة هل يجوز أن يقال فيه لم يبلغه قالوا لا بل إنه وجده غير صحيح أو مؤولا. فان قيل قد ذكر محمد أن بلوغ الخبر موجب للشبهة كما إذا بلغ حديث أفطر الحاجم والمحتجم إلى رجل فأكل بعد الحجامة على ظن أنها مفسدة في رمضان فلو كان جاهلا فلا كفارة عليه. قلنا لا يلزم من اعتبار الشبهة في دفع الكفارة أنه يجوز للعامي الأخذ بالحديث بدل الرواية. ألا ترى أنهم قالوا لو زنا بجارية الأب

---

(١) قوله البكر قبل البلوغ لم تكلف الخ أقول ظاهره يخالف ما تقدم من أن التي زوجها غير أبيها وجدها إذا بلغت وهي لا تعرف أن لها حق الخيار لا يكون جهلها عذراً لها فلو اختارت نفسها بعد ذلك لا يصح الخيار وليس بينهما مخالفة فأن الجهل بما تمس اليه الحاجة يكون عذراً في حق الانسان نفسه لا في حق الغير والبكر وإن لم تكلف بالشرائع قبل البلوغ لكن ذلك لا يقع مسقطاً لحق الزوج عنها فافهم.

لاحد لشبهة المباسطة بينهما على أنه لا يجوز التصرف في مال الأب هذا . ولكن المقرر عند الشافعية تقدم الحديث الصحيح على الرواية بعد ثبوت الصحة بشرط تتبع كتب الامام الشافعي وعدم القدح منه في الحديث وفيه عسر جدا - فائـدة - اعلم أنه اختلف كلام الشافعية في أن المعتبر في العقود الالفاظ أو المعاني في مواضع من السلم وخيار المجلس للبائع والمشتري ومن الحوالة والشفعة والهبة وقد مال كلام الأسنوي في قبض البيع إلى ترجيح الاولى كما يتبادر من كلام الاكثرين . لكنه قال الفتوى على الثاني في باب السلم لانه نص الشافعي وكذلك كلام الحنفية مختلف لكن في أكثر المواضع على ترجيح اعتبار المعاني إلا أنه ذكر صاحب النهاية في كتاب الوديعة لا شك أن مراعاة مفهوم النص أولى من مراعات المقصود ويلائمه تصحيح بيع الوفاء تأمل - فائدة - صرح الاسنوي الشافعي في الهداية لأوهام الكفاية في كتاب الجنائز انه قد يستعمل الجواز في موضع الكراهة بلا اشتباه لكنه قال في المهمات في هذا الكتاب ان الجواز يشعر بعدم الكراهة واعلم انه قد يطلق عدم الجواز على الكراهة وصرح به في فصل الوتر من الصغرى وخزانة الفتاوى - فائدة - المكروه ما ورد فيه نهي مقصود وخلاف الأولى ما لم يرد فيه ذلك كذا في كتاب النذر من المهمات - فائدة - اذا ثبت اصل في الحل أو الحرمة أو الطهارة أو النجاسة فلا يزال إلا باليقين كذا في الانوار في فقه الشافعي لكنه قال الرافعي ولو تيقن الحدث وشك في الطهارة فالاصل الحدث وان ظن(١) الطهارة فله ان يصلي الا ان صاحب المهمات قال معظم الأصحاب على خلاف ذلك نعم ذكر في الشامل(٢) ان الوضوء ينتقض بالنوم مضطجعاً لان الظاهر خروج شيء - فائدة - اذا تعارض أصل وظاهر فالعمل بالاصل وحكم الاموال في

---

(١) قوله وإن ظن الخ أقول مراده به أنه اكبر ظنه وأغلب رأيه الطهارة وليس مراده استواء طرفي الوجود والعدم وأكبر الظن وأغلب الرأي عند الفقهاء منزل منزلة اليقين فلا يكون ما ذكره مخالفاً لما تفقوا عليه من أن اليقين لا يزول الا بيقين مثله.

(٢) قوله نعم ذكر في الشامل الخ أقول ما ذكره ليس خارجاً عن قاعدة اليقين لا يزول الا بيقين مثله كما يشعر به ظاهر كلامه فأن خروج شيء من النائم غالب منزل منزلة المتيقن إلا انه لما لم يمكن الاطلاع عليه لخفائه أقام الشارع مظنته وهو النوم مقامه فهو خروج عن اليقين بيقين مثله.

زماننا هذا الحل اذ الاصل فيها الحل والظاهر غلبة الحرام ذكره الغزالي وغيره في كتاب الطهارة لكنه ذكر في كتاب الغصب من الانوار لو أكل من يدي متلطخ بالحرام وكان جاهلا بالغصب يؤاخذ به وقال الامام الغزالي في الاحياء ولا يجوز الأخذ من أموال سلاطين زماننا وان كانت حلالا للافضاء الى مفسدة الستر على الظلم وغيرها فكيف اذا لم يعلم انها حلال إذ كلها حرام أو أكثرها - فرع - فرض الطهارة غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس بهذا النص كذا في الهداية لقائل أن يقول النص أي قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) الآية مدنية وفرض الطهارة في مكة إذ فرضية الصلاة ثمة. والجواب ان الدلائل الشرعية أمارات والتعدد فيها جائز فيجوز أن تجعل الآية المدنية آية وعلامة على الفرضية الثابتة بمكة وانما تعرض للآية لان الاصل في الفرضية الحديث وللآية شرف على الحديث - فرع - ذكر الفقهاء الحنفية أن المفروض في مسح الرأس مقدار الربع لحديث أن النبي ﷺ أتي سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه وفيه ان قوله مسح على ناصيته لا يدل على الاستيعاب كالخف - فرع - ذكر الحنفية لا يجوز الوضوء بماء راكد فيه نجس الا اذا كان عشرة أذرع في عشرة ولا تنحسر أرضه بالغرف. فاعترض عليه الامام محي السنة بان ذلك التقدير لا يرجع الى أصل شرعي يعتمد عليه فأجاب المولى صدر الشريعة بانه قال النبي ﷺ من حفر بئراً فله حولها أربعون ذراعاً ففهم انه لو أراد آخر أن يحفر بئراً في عشرة أذرع من جانب من جوانبها يمنع لانجذاب الماء اليها ونقصانه في الاولى وكذا يمنع أن يحفر بالوعة في حريمها لسراية النجاسة فعلم ان ما وراء ذلك يمنع سراية النجاسة فيجوز الوضوء من الجانب الآخر من الحوض ثم المتأخرون وسعوا فجوزوا الوضوء من كل جانب - أقول - فيه انه ينبغي أن يكون للتقدير في الحوض زيادة على عشرة أذرع ليكون البعد بين المتوضيء والنجاسة عشرة مع أن الفرق بين الارض والماء في سراية النجاسة ظاهر وأيضاً صار كلام المتأخرين وعليه التعويل بلا سند يعتمد عليه أصلا - فرع - اذا خاف الجنب أو المحدث ان اغتسل أو توضأ أن يقتله البرد أو يمرضه يتيمم سواء كان خارج المصر أو فيه وعندهما لا يتيمم في المصر لانه نادر في المصر فلا يعتبر كذا في الكافي لكنه قال في حقائق

المنظومة والخلاصة الصحيح انه لا يباح للمحدث في المصر اجماعا وانما الخلاف في الجنب وأنت خبير بانه مشكل إذ الشرع لم يرد بالحرج فوجوب التوضيء مع خوف الهلاك أو المرض غير ظاهر ولذا قيل هذا الاختلاف في دارهم وزمانهم أما في دارنا فلا يباح للجنب والمحدث التيمم في المصر لانه يأخذ الحمامي الاجرة بعد الخروج من الحمام مع أن اجتماع أهل المصر على الامتناع عن قضاء حاجة مسلم بعيد(١) جداً - فرع - المدرك بالذوق الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة والعذوبة والدية تتوزع عليها فاذا(٢) بطل بجباية شخص إدراك واحد وجب خمس الدية كذا في كتب الشافعية - أقول - المدرك به الطعوم التسعة التي منها العفوصة والقبض والتفاهة والدسومة ثم الفرق بين العفص والقبض أن القابض يقبض ظاهر اللسان والعافص ظاهرة وباطنه والتفاهة المعدودة مثل ما في الخبز واللحم وقد يقال التفه لما لا طعم له أصلا كالحديد وهذا هو المشهور. لكنه قال في شرح المواقف حدوث الطعوم على هذا الوجه المخصوص مما لم يقم عليه برهان ولا أمارة تفيد غلبة الظن.

ولذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل تأمل - فرع - بول الفرس طاهر عند محمد مخفف عندهما لعارض الآثار في بول ما يؤكل لحمه لما ذكرنا آنفاً لان لحمه مأكول بالاتفاق كذا في باب الانجاس من الكافي - أقول - وهو مشكل لانه ذكر في باب الأسئآر ان سؤر الفرس في رواية مكروه عنده كلحمه

---

(١) قوله بعيد جداً أقول الاصل المجمع عليه بين المسلمين أن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج فالجنب أو المحدث إذا خاف من استعمال الماء البارد تلف نفسه أو عضوه ولم يقدر على استعمال الماء الحار لعدم الثمن أو لأنه لا يوجد إلا باكثر من ثمن المثل له أن يتيمم وإن كان في المصر ألا ترى أنهم قالوا ان المسافر إذا لم يكن عنده ماء يتوضأ به وفي الركب من عنده ماء إلا انه لا يعطيه إلا باكثر من ثمن المثل أو بدون ثمن لكن تبقى عليه منة في ذلك يجوز له أن يتيمم.

(٢) قوله فاذا بطل الخ أقول هذا تقدير محال فأن قوة الذوق متى كانت موجودة أدرك بها جميع الطعوم وإذا فقدت لم يدرك بها طعم أصلاً ولا يعقل أن تبقى موجودة ويدرك بها طعم دون طعم بجناية أو غيرها إلا أن الفقهاء لهم عادة بتقدير المحالات وذكر أحكامها على فرض وجودها ألا ترى أنهم يقولون الولد إذا دخل في رحم أمه بعد الولادة ثم خرج ثانياً إن ذلك لا يسمى ولادة ولا تكون الام به نفساء مع أن وقوعه خارجاً ضرب من الحال.

لان كراهة لحمه عنده لاحترامه لا للنجاسة وذكر في كتاب الزكاة ان لحمه مكروه عنده وفي بعض النسخ غير مأكول والمذكور في عامة الكتب الفقهية ان لحمه مكروه كراهة التحريم في الصحيح عنده كأنه أراد بالمأكولية انه ليس في ذاته ما يقتضي النجاسة والحرمة بل منع من قتله لعارض الجهاد فاذا قتل أكل - واعلم - انه ذكر في شرح الكنز للمصري ان لبن الفرس حلال بالاجماع - فرع - العنبر نجس عند بعض الشافعية لانه يخرج من بطن دابة في البحر وطاهر عند بعضهم لانه ينبت في البحر ويلتقط كذا في المهمات واختار القول الثاني الحكيم الطوسي في رسالته المسماة باسم تنكسوف نامه ايلخاني - فرع - المشهور عند الشافعية ان المنطق والفلسفة ليست من العلم المحترم حتى يجوز الاستنجاء بكتبها لكن ذكر الامام الغزالي في بعض المواضع ان المنطق فرض كفاية وقواه الشيخ السبكي(١) من المتأخرين وجزم النووي في شرح المهذب بانه لا يجوز بيع

---

(١) قوله وقواه الخ أقول هذا بناء على أن علم الكلام بالقدر الذي يتمكن به من إرشاد المسترشدين ورد المبتدعين ودفع شبه المفسدين فرض كفاية والمنطق وسيلة له وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والذي ندين الله به أن علم الكلام الذي دونوه وجعلوا المنطق بعض وسائله ليس من العلوم الشرعية ولا مما يجب الاشتغال به وانما هو حرام عاص مؤلفه ومطالعه ومن يقول بحله ويكفي في بيان حرمته أن جميع ما دخل على المسلمين من الزيغ والالحاد والتردد والتشكيك في العقائد حتى في ذات الباري جل شأنه وصفاته فأنما منشأه هذا العلم المشحون بالاباطيل والخرافات وكيف يكون واجباً وأهله لم يتفقوا على مسئلة من مسائله بل ولا ثبتت لواحد من البارعين فيه قدم في قضية من قضاياه وهذا الغزالي تراه في بعض كتبه يحكم بحكم من الاحكام ويؤيده ويشيده ويشدد النكير على من يخالفه فيه ثم لا يلبث أن يرجع عنه ويخطىء نفسه فيه ويذهب الى حكم آخر أو يقف متحيراً لا يتقدم ولا يتأخر بل هذا أبو الحسن الاشعري امام أهل السنة والجماعة قضي عمراً طويلاً في تقرير بعض العقائد واقامة الدلائل عليها والرد على المعتزلة وغيرهم فيها ثم رجع في كتاب الابانة وهو آخر مؤلفاته عن اكثرهم ووافق مخالفيه فيها وكذلك غيره من أئمة المتكلمين على تفرق آرائهم واختلاف أهوائهم وما ذلك إلا لأنهم جعلوا عمدتهم في هذا الباب العقل وهو مغلوب بالاوهام مستور بحجاب العادات ودون الامور الالهية سور من حديد لا يقوي مع ضعفه على هدمه أو نفوذ أشعته فيه والعمدة التي لا مندوحة لمسلم عنها فيما يتعلق بالامور الالهية الرجوع الى ما قاله الله ورسوله وترك ما سوى ذلك كما كان عليه السلف الصالح رضي الله عنهم والعجب كل العجب ان أهل الكلام المبتدع يقولون طريقنا أعلم وطريق السلف أسلم وما أرى أن عاقلاً يخاطر بنفسه مخاطرة ربما أفضت به الى الجحيم والعذاب المقيم ويتعب نفسه طول عمره في قطع هذا الطريق وتذليل عقباته لمجرد أن يقال أنه أعلم أعاذنا الله مما يؤدي الى مخالفته..

كتب الكفر والتنجيم والشعبذة والفلسفة بل يجب اتلافها لتحريم الاشتغال بها - فرع - ذكر الشافعية انه يجوز الاستنجاء بالجلد المدبوغ لانه ليس بطعام. ثم ذكروا في باب الاطعمة انه طعام - فرع - صرح في العجالة شرح المنهاج في الفقه الشافعي بان المفهوم من الاحاديث الصحيحة وجوب الترتيب في أركان التيمم - فرع - المفهوم من الصحيحين في التيمم المسح الى الكوعين واليه ذهب أحمد وجماعة ونقله أبو ثور عن الشافعي في القديم كذا يستفاد من شرح البخاري للشيخ ابن حجر - فرع - تكبيرة التحريمة في صلاة العيد لا تحصل إلا بلفظ الله أكبر وفي غير صلاة العيد تحصل بمثل الله أجل أو أعظم وكذا تكبيرة الركوع واجبة في صلاة العيد خاصة صرح به في شرح النافع لصاحب الكافي - فرع - قال ابراهيم بن يوسف لو صلى رياء فلا أجر له وعليه الوزر. وقال بعضهم يكفر وقال بعضهم لا أجر له ولا وزر عليه وهو كأنه لم يصل كذا في سير المضمرات ولو افتتح الصلاة يريد بها وجه الله ثم بعد ذلك دخل قلبه الرياء فالصلاة على ما أسر لان التحرز عما يعرض في أثناء الصلاة غير ممكن. الرياء لا يدخل في صوم الفريضة وفي سائر الطاعات يدخل كذا في تتمة الواقعات. قال الفقيه أبو الليث لا يدخل الرياء في شيء من الفرائض وهذا هو المذهب المستقيم اذ بدخول الرياء لا يفوت أصل الثواب وانما يبطل تضاعف الثواب كذا في متفرقات صلاة الذخيرة. وقول بعض الزهاد ومن لم يكن قلبه في الصلاة مع الصلاة لا قيمة لصلاته ليس بشيء لان الأمر يتناول هذه الافعال الظاهرة وكذا قولهم اذا كان يعلم المصلي من عن يمينه ومن عن يساره فلا صلاة له لان النبي ﷺ علم أن ابن عباس صلى على يساره فأقامه على يمينه كذا في الملتقط - فرع - رجل سبقه الحدث في صلاته فانصرف ليتوضأ فقرأ شيئاً من القرآن فسدت صلاته لانه أدى جزأ من الصلاة بدون الطهارة - فرع - رجل صلى المغرب في بيته ثم دخل مع الامام في المغرب وصلاها معه يكون تطوعاً ولا بد له أن يصلي ركعة أخرى حتى يتم أربعاً - فرع - رجل أجنب ليلا فاغتسل ونسي المضمضة وصلى الفجر فلم تجزه تلك الصلاة ثم شرب الماء بعد طلوع الفجر وابتل فوه أجزأته سائر الصلوات - فرع - رجل أصاب ثوبه دهن نجس أقل من قدر درهم فصلى

الفجر ثم انبسط بعد ذلك حتى صار أكبر منه جاز الفجر ولم تجزه سائر الصلوات فهذه الفروع الأربعة مما يمتحن بها الطلبة في مذهب أبي حنيفة - فرع - قراءة الفاتحة في الصلاة عند أبي حنيفة واجبه لا فرض حتى لو تركها كانت الصلاة جائزة مع القصور لقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) والزيادة عليه بخبر الواحد من قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا يجوز لكنه يوجب العمل ولقائل أن يقول هذا يناقض ما ذكروا أن الشهادة في النكاح شرط لحديث لا نكاح إلا بشهود وهذا الحديث مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب أعني فانكحوا ما طاب وذلك لأن الحديثين متساويان في الشهرة والزيادة على الكتاب فالفرق بأن الأول مفيد للوجوب دون الشرطية والثاني مفيد للشرطية تحكم والجواب أن حل الوطىء بالنكاح مع النقصان لا يتصور بخلاف جواز الصلاة بالنقصان فوجوب العمل في الثاني يستلزم الشرطية - فرع - ولو صلى على النبي في القنوت أو في القعدة الاولى لا يصلي عليه في العقدة الاخيرة كذا في فصل الوتر من قاضي خان - فرع - فرض القيام يحصل بأدنى ما يطلق عليه الاسم كالركوع كذا في الكافي قبيل باب الامامة - فرع - ذكر الشافعية لو اسقط كلمة أو حرفا من القرآن أو أبدل لم تصح القراءة وتجب الاعادة على الصواب ولو ترك التشديد من بسم الله مثلا عامدا بطلت صلاته أو ناسياً تجب الاعادة - أقول - جعل ترك التشديد مبطلا دون الابدال أو الاسقاط غير ظاهر مع أن الابدال قد يفضي إلى الكفر في مثل الرحيم - فرع - نقل قاضي خان الروافض يصومون يوما قبل رمضان ويفطرون يوما قبل العيد وهذا غريب جدا - فرع - القهقهة خارج الصلاة حلال خلافاً للبعض فانه يقول انها كبيرة والتبسم مكروه كذا كتب القاضي الامامي على ظهر الجلد الأول من الهداية نقلا عن جدي الامام عماد الدين عبد العزيز الابهري وأنه وجد هذه الرواية في الجامع الصغير ثم كتب القاضي الامامي نقلا عن الجامع الصغير للامام التمرتاشي القهقهة خارج الصلاة مباحة إلا أنه من محظورات الصلاة ثم نقل عن عمدة الاسلام والفتاوي البخارية أنها كبيرة - أقول - جعل القهقهة كبيرة مشكل سيما بالمعنى الذي ذكر في كتب الفقه من أن الضحك إن اسمع جيرانه فهو قهقهة إذ الكبيرة

عند الحنفية في الاصح ما كان شنيعاً بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله وعند بعضهم مفصلة بما ليس القهقهة منها. وعند الشافعية هي المعصية الموجبة للحد أو ما فيه وعد شديد. نعم قال بعضهم كل معصية كبيرة بالنظر إلى ما تحتها فجعلها على الاطلاق كبيرة غير ظاهر وأشكل من ذلك ما روى صاحب التيسير وصاحبها الكشاف وغيرهما عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها) الصغيرة التبسم والكبيرة القهقهة وذلك لانه وقع في الأحاديث الصحيحة أن جل ضحك النبي ﷺ التبسم ويمكن أن يقال المراد التبسم والقهقهة الواقعان من المذنبين عند النظر إلى المؤمنين وقد قال تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون). وذكر في تفسير العتابي ان تبسم المؤمنين ليس على اطلاقه من المعاصي تأمل - فرع - ذكر الحنفية كل إهاب دبغ طهر إلا جلد الخنزير والآدمي ثم المشهور أن جلد الآدمي لا يطهر بالدباغ وذلك كرامة له لئلا يستعمل ويبتذل لكنه ذكر بعض المشايخ أنه يطهر به - أقول - وجه الاستثناء ان يراد بقوله طهر جاز الاستعمال تعبيراً بالملزوم عن اللازم ويؤيد ذلك المذهب أنهم اختاروا أن غسل الميت لازالة النجاسة الحاصلة من احتباس الدم بالموت وذلك التطهير كرامة له بخلاف سائر الحيوانات فاذا كان الغسل الظاهري تطهيراً فالدبغ أظهر ثم عدم جواز الاستعمال يكفي لكرامته وللمنع عن الاقدام على الدبغ فيكون الدبغ نفسه ممنوعا لعدم الفائدة والثمرة - فرع - رجل قال ان كان الله يعذب المشركين فامرأته طالق قالوا لا تطلق امرأته لان من المشركين من لا يعذب فلا يحنث كذا في كثير من كتب الحنفية كقاضي خان وقيل في المضمرات بعذاب جهنم(١) فالامر مشكل - أقول - يحتمل أن يراد بالمشركين ما هو أعم من الذين يموتون على الكفر أو يؤمنون وكلهم مشركون

---

(١) قوله فالامر مشكل أقول لا إشكال فيه وإنما هو مبنى على رأي للماتريدية وهو ان الله يجوز أن يغفر الشرك واخلاف الوعيد ليس نقصاً وإنما هو من صفات الكمال فيكون تعليق بتعذيب المشركين مع امكان عدم وقوعه تعليقاً بما لا يعلم وقوعه أو عدم وقوعه كالتعليق بالمشيئة وذلك موجب لعدم انعقاد اليمين وما تكلم المصنف للجواب به لا يستقيم.

في الحال لكن بعضهم يؤمنون في الاستقبال فلا يعذبون اصلا والأحسن أن يعم أهل الرياء فان المشرك يطلق على المرائي كما وقع في الحديث وصرح به في المغرب قال في الخلاصة وما روى في الحديث أن دعوة المظلوم وإن كان كافراً تستجاب أراد به كفران النعمة - فرع - للاب أن يعير ولده وقد اتفق المشائخ عليه وفي إعارة ماله اختلف المشائخ كذا في الفصل الثالث والثلاثين من العمادية - فرع - الاجارة على تعليم القرآن جائز وعلى تعليم الفقه باطل كذا في الاجارة الفاسدة من قاضي خان - فرع - المشهور في السنة الفقهاء أبغض المباحات الطلاق وفيه إشكال لأن المباح ما استوى طرفاه فلا يكون مبغوضاً ويمكن أن يراد بالمباح ما لا يكون في فعله وتركه عقوبة فيكون متناولا لترك الأولى. وقع في كتب الصيد من السراجية أن صيد الطير بالليل مباح والأولى تركه والأحسن أن يقال المراد بالأبغض كما يقال أتم الأمور أي الأقرب إلى التام أو يقال هذا على سبيل الفرض والتقدير - فرع - المشهور أن واجبات الاسلام سبع صدقة الفطر والأضحية وخدمة الزوجة للزوج وخدمة الولد للوالدين ونفقة ذوي الأرحام والعمرة والوتر - أقول - فيه أن العمرة سنة لا واجبة على ما في الوقاية وغيرها من الكتب مع أن الاضافة الى الاسلام غير ظاهرة فان الاسلام ليس بسبب في هذه الاشياء وهو شرط في غيرها كالصلاة على النبي ﷺ مثلا والكل كمال في الاسلام بلا تفاوت وأيضاً الظاهر أن خدمة الوالدين فرض بدليل الآيات والأحاديث الواردة فيها وقد جاء فيه قطع الصلاة النافلة لاجابة دعائهما مع أنه صرح في النهاية بأن الوجوب هنا بالمعنى المصطلح وأيضاً خدمة الزوجة وجوبها غير ظاهر إلا أن يراد بها التمكين في الجماع ومتعلقاته - فرع - ولا يجوز في كفارة الظهار مقطوع ابهام اليدين لأن قوة البطش بهما فبفواتهما يفوت جنس المنفعة كذا في الهداية في باب الظهار ثم ذكر في آخر كتاب الديات وفي كل أصبع من أصابع اليدين والرجلين عشر الدية لقوله عليه الصلاة والسلام في كل أصبع عشر من الابل ولأن في قطع الكل يفوت جنس المنفعة وفيه دية كاملة وهي عشر فتنقسم الدية عليها والأصابع كلها سواء لا طلاق الحديث ولانها في أصل المنفعة

سواء فلا يعتبر فيها الزيادة كاليمين مع الشمال(١) تأمل - فرع - من غابت عنه الشمس في الاسكندرية ولم تغب في رأس المنارة من الاسكندرية يحل الفطر لمن في الاسكندرية ولا يحل لمن على رأس المنارة كذا في صوم الخلاصة والقاعدي من الحنفية - فرع - ذكر في كتب الحنفية في أهل بلدة كما تغرب الشمس يطلع الفجر أنه ليس عليهم العشاء لكن ذكر في نسخ المضمرات منهم والصحيح أنه ينوي القضاء لفقد وقت العشاء - أقول - الظاهر(٢) أن كلمة لا سقطت عن قلم الناسخ إذ القضاء موقوف على سبب الوجوب - فرع - لا كفارة في القتل العمد عندنا لأن الله تعالى جعل جهنم جزاء قاتل العمد وانه ينفي وجوب الكفارة كذا في قاضي خان. قال أهل السنة والجماعة بأن الحدود والكفارات مطهرة لعمل الانسان وكفارة لفعله وكذلك كل ما يصيب العبد من المحن والآلام وما أشبه ذلك فانه يكون كفارة ذنب أو إكرام مثوبة. وأنكرت المعتزلة والروافض هذا كذا في التمهيد للامام أبي الشكور السالمي - فرع - فيمن قتل مظلوما فاقتص وارثه أو عفى على الدية أو مجاناً هل بعد ذلك على القاتل مطالبة في الآخرة الجواب ظاهر الشرع يقتضي سقوط المطالبة في الآخرة كذا في فتاوي الامام النووي وشرح مسلم. لكنه قال في الروضة ويتعلق بالقتل الذي ليس مباحا سوى عذاب الآخرة مؤاخذات في الدنيا القصاص والدية والكفارة وقد أشار صاحب المهمات إلى المخالفة - أقول - يمكن أن يقال كلام الفتاوي محمول على سقوط المؤاخذة من قبل المقتول وكلام الروضة محمول على مطلق المؤاخذة فيجوز أن يؤاخذ الله تعالى لا من قبل المقتول بل من جهة مخالفة

---

(١) قوله تأمل أقواله كأنه يشير بذلك الى ان بين العبارتين تناقض فأن المعتبر في الكفارات عتق رقبة كاملة تامة المنفعة وبفوات أصبعي اليد تفوت قوة البطش فلا تبقى الرقبة تامة المنفعة بخلاف مقطوع غير الابهامين فأنه وان فقد منه بعض المنفعة لكن جنس المنفعة لم يفت وفي باب الديات لما كانت المنفعة موزعة على جميع الاصابع وان بعضها أفضل واكمل من بعض قسمت الدية عليها متساوية لأن الشارع لم يعتبر هذا التفاضل.

(٢) قوله الظاهر ان كلمة لا الخ أقول ما استظهره غير ظاهر والحنفية لهم في المسألة قولان الوجوب وعدمه وكلا القولين مصحح وان كانت العمدة على عدم الوجوب لعدم وجود سبب الآداء.

نهيه تعالى عن القتل بغير حق ثم ان صاحب المهمات أيد كلام صاحب الفتاوي بما في الحديث من أنه من ارتكب شيئاً من هذه القاذورات فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له وان لم يعاقب فأمره الى الله. وفي جامع الترمذى من أصاب ذنباً فعوقب في الدنيا فالله اكرم من أن يثني العقوبة على عبده في الآخرة - فرع - ذكر الشافعية أن السحر يوجب القصاص اذا أقر أن سحره يقتل غالباً والدية أن أقر أنه لا يقتل كذلك وأما العين فلا قصاص ولا دية فيها لأن الحكم إنما يترتب على منضبط عام دون ما يختص ببعض الناس وبعض الأحوال كيف ولم يقع فيه فعل أصلا وإنما غايته الحسد وأيضاً الأثر المكروه مطلقاً لا القتل. فقال الشيخ ابن حجر ولا يرد على ذلك الحكم بقتل الساحر والفرق بينهما عسير - أقول - ان سلم انه لا اثر في العين أصلا أو انه ليس شخص قادراً على التأثير فيه في جميع الأحوال كما سبق. فالفرق واضح لكن الأول ممنوع كيف وقد قال صاحب الأنوار العين باطل ظلم وان كان حقاً أي مؤثراً وبتأثير العين بالمقابلة وتحديق البصر وقد ذكر الشيخ أن التأثير قد يكون بالاتصال الجسماني وقد يكون بمجرد الرؤية. وأخرى بتوجه الروح كما عند الأدعية والالتجاء الى الله تعالى وتارة بمقابلة شخص بشخص حتى يخرج من العين سم كاصابة السم من نظر الأفاعي فالخارج من العين سهم معنوي إن أصاب البدن لا وقاية له وإلا فلا بل يرد على صاحبه. وفي صحيح مسلم العين حق ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين وحاصلة المبالغة في تأثيرها بحيث لو فرض سبق شيء على القدر لكان سبقها. وأما الثاني ان سلم فقد يكون دواء قاتل في الجملة فلو ناول شخص شخصاً آخر فمات في الحال يؤاخذ به وعلى هذا يجب أن لا يكون عليه شيء وبهذا اندفع ما يمكن أن يقال منشأ التأثير والعمدة فيه غير اختياري بخلاف السحر تأمل - فرع - لا يقال رحمه الله بالنظر الى الانبياء عليهم السلام وبالنظر الى الصحابة عند شيخ الاسلام ولا بأس بذلك عند شمس الائمة كذا في بحث التشهد من المحيط - فرع - المراد من قوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له أن يقول أحللت لك إبنتي بكذا وما أشبهه كذا في نكاح المحيط وتأويل اللعن فيما اذا شرط للمحلل الأجر كذا في الخلاصة والأظهر أن المراد باللعن الخساسة كذا في كتب أصول الحنفية - فرع -

الصلاة على النبي إفرادا بلا تبع لا ينبغي أن يفعل لئلا يتهم بالرفض كذا في شرح النافع ومتفرقات الكافي. وأما غير الانبياء فالجمهور على أنه لا يصلي عليهم ابتداء فلا يقال أبو بكر صلى الله عليه واختلف في هذا المنع فقال بعض أصحابنا هو حرام وقال أكثرهم انه مكروه كراهة تنزيه وذهب كثير منهم الى أنه خلاف الاولى وليس مكروها والصحيح الذي عليه الاكثرون انه مكروه كراهة تنزيه لانه شعار أهل البدع وقد نهينا عن شعارهم والمكروه ما ورد فيه نهي مقصود. قال أصحابنا والمعتمد في ذلك ان الصلاة صارت مخصوصة في لسان السلف بالانبياء كما ان قولنا عز وجل مخصوص بالله سبحانه وتعالى واتفقوا على جواز جعل غير الانبياء تبعا لهم في الصلاة. وأما السلام فقال الشيخ الجويني هو في معنى الصلاة فلا يستعمل في الغائب فلا يفرد به غير الانبياء فلا يقال علي عليه السلام وسواء في ذلك الأحياء والأموات كذا في الاذكار. وذكر في الانوار ان السلام في معنى الصلاة فلا يفرد به غائب غير الانبياء. وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الأولى أن يقتصر في الصلاة على الرسول على ما صح في الحديث فلا يزيد عليه بذكر الصحابة ولا غيرهم كذا في عمدة المحتاج شرح المنهاج للشيخ ابن ملقن الشافعي - فرع - التنفل بسجدة غير مشروع كذا في الكافي وغيره من الكتب المشهورة للحنفية في باب الأوقات المكروهة. وقال الشافعية بذلك إلا في سجدة التلاوة والشكر فانهما مستحبتان عندهم لكن ذكر في المضمرات من الحنفية ان سجدة الشكر مستحبة لا يمنع العباد منها. وذكر في القنية سجدة الشكر ليست سنة ومستحبة. وفي رواية مكروهة وقال محمد لا نكرهها ولا نستحبها. وقال الشافعي أحب سجدة الشكر عند ظهور نعمة أو دفع بلية فأما اذا سجد سجدة منفردة فليس بقربة ومباح والسجدة التي عقيب الصلاة فتكره لان الجهال اذا رأوه اعتقدوها سنة أو واجبة - فرع - ذكر في الهداية وبقية الكنايات اذا نوي بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوي ثلاثا كانت ثلاثا لقائل أن يقول قد ذكر بعيد ذلك اختاري من جملة الكنايات التي تصلح للطلاق ولا تصلح للرد فقال في باب التفويض انه لا يقع بقوله اختاري الثلاث والجواب أن اختاري مستثني من هذه القاعدة بقرينة ما في فصل التفويض. ألا ترى انه عد ألفاظ الكناية عقيب

قوله وبقيت الكنايات ولم يعد اختياري أصلا ونظير هذا الاستثناء كثير في كتب الشافعية ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى الكلام انه يحصل بمجموع الكنايات الباقية اذا اقترن بها النية الواحدة البائنة أو الثلاث وهذا مقابلة الجمع بالجميع فلا يلزم أن يقع الثلاث بقوله اختاري ونظير ذلك ما ذكروا في قول الهداية في كتاب الصوم أعنى وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية ونية النفل ونية واجب آخر حيث قالوا إن جواز الأداء بنية واجب آخر مخصوص بصوم رمضان دون النذر المعين مع انهما داخلان تحت هذا الضرب من الصوم وجعلوا ذلك من مقابلة الجمع بالجمع - أقول - بقي في كلام الهداية إشكال قوى هو جعل اختاري من كنايات الطلاق ومن باب التفويض معاً والكناية ما يقع به الطلاق بالنية والتفويض لا يقع به ما لم يطلق من اليه التفويض. وقد قال في باب التفويض والقياس أن لا يقع بهذا أي اختاري شيء وان نوى الزوج الطلاق لأنه لا يملك الايقاع بهذه اللفظة فلا يملك التفويض الى الغير ويمكن أن يقال اختاري بظاهره تفويض وباعتبار التأويل وخلاف الظاهر كناية تأمل - فرع - لا يكره أن يقال رمضان من غير ذكر الشهر معه كذا في الأنوار وهو المختار عند الحنفية أيضاً على ما في كنز العباد. وقال في شرح البخاري للشيخ ابن حجر ونقل عن أصحاب مالك الكراهة وكثير من الشافعية على أنه ان كان هناك قرينة تصرفه الى الشهر فلا يكره والجمهور على الجواز. لكنه نقل في كنز العباد عن المقصد الأقصى حديثاً على انه لا يقال رمضان لأنه من أسمائه تعالى واليه مال مجاهد - فرع - لا يعاد صاحب الدمل وصاحب الرمد وصاحب وجع الضرس كذا في كنز العباد والفلاح أيضاً للشيخ ركن الدين علاء الدولة - أقول - وقع في المشكاة عن زيد بن أرقم عادني النبي ﷺ من وجع كان بعيني رواه أحمد وأبو داود فقال صاحب الأزهار فيه استحباب العيادة وإن لم يكن المرض مخوفاً كالصداع ووجع الضرس وفيه بيان أن ذلك عيادة حتى يجوز بذلك أجر العيادة ويحنث به في اليمين ويبر خلافاً للشيعة تأمل - فرع - في سير القنية ولا يشترط في معرفة النبي ﷺ وصحة إسلامه معرفة إسم أبيه وإسم جده بل يكفي في صحة إسلامه معرفة إسمه. وذكر الشيخ ابن حجر في باب

المناقب في علم النسب ما هو فرض على كل أحد وما هو فرض على الكفاية وما هو مستحب فمن ذلك أن يعلم أن محمداً رسول الله هو ابن عبد الله الهاشمي فمن زعم أنه لم يكن هاشمياً فهو كافر(١) - اعلم - أن الشافعية ذكروا أنه اذا قال آمنت بمحمد النبي كان إيماناً برسول الله ﷺ بخلاف ما إذا قال آمنت بمحمد الرسول لأن النبي(٢) لا يكون إلا لله والرسول قد يكون لغيره - فرع - ذكر الشافعية اذا قال لزوجته طلقي نفسك فقالت اطلق لا يقع في الحال لان مطلقة للاستقبال وإن قالت أردت الانشاء وقع حالا فقال الامام النووي ولا يخالفه قول النجاة ان الحال أولى به اذا تجرد لأنه ليس صريحاً في الحال وعارضه اصل بقاء النكاح. واعترض عليه الأسنوي في الكوكب الدري بأنه لا شك في جريانه في العقود والفسوخ وفي الكلام مناقضة لأنه اذا لم يكن صريحاً فلا يلزم أن يتعين للاستقبال لأن المشترك لا يتعين إلا بمرجح فينبغي الاقتصاد على التمسك بأن الأصل بقاء النكاح - أقول - الظاهر أن أصل الكلام على مذهب من جعل المضارع حقيقة في الاستقبال مجازاً في الحال. ومعول النحاة على عكسه وكلام النووي على قول من جعله مشتركا بينهما ويمكن التوفيق بأن المطلق صالح للاستقبال والحال حقيقة. لكن الحال أولى كما أن الوجود مشترك بين الخارجي والذهني مع ان الخارجي أولى وأشيع فلا يقع الطلاق لأنه محتمل للاستقبال والأصل بقاء النكاح فقول النووي وعارضه الخ تتمة للدليل لا دليل آخر بقي ان المنقول عن الشافعي أنه يجب حمل المشترك على معانيه اذا أمكنت فيقع الطلاق وأيضاً يحكم بصحة إسلام من قال أشهد أن لا إله إلا الله وكذا صحة الشهادة للشاهد بصيغة أشهد أشار اليهما الأسنوي - فرع - في مناقب أبي حنيفة أن شهادة البخيل لا تقبل لأنه لبخله

---

(١) قوله فهو كافر أقول ان كان هذا المنكر يعلم انه عليه الصلاة والسلام من بني هاشم وبلغه ما في ذلك من الخبر ورد ذلك تكذيباً لما ورد أو عناداً فهو كافر واما من أنكر ذلك لأنه لم يبلغه ذلك أو لأنه دفع في طريق الخبر عنده واضطراب فأنكر ذلك وهو بحيث لو صح عنده من طريق لاعتقده أو صدق به لا يكون كافراً وحقيقة الكفر رد ما جاء به الرسول أو تكذيبه فيه بوجه صريح لا يحتمل غيره فليس كل خلاف يكون كفراً وكثير من الناس يسهل عليهم تكفير أي أحد ولو بشبهة ضعيفة ويحسبونه هينا وهو عند الله عظيم.

(٢) قوله لأن النبي الخ أقول هذا تفريق غير سديد فالنبي والرسول لفظان لغويان نقلاً الى المعنى الشرعي واشتهرا فيه بحيث لا يراد وعند الاطلاق الا المعنى الشرعي الحادث فتأمل.

يستقضي فيما يقتضي من الناس فيأخذ زيادة على حقه فلا يكون عدلا كذا في شهادات المحيط وخزانة الفتاوي انتهى - فرع - قال الأسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الآجر واللبن وغيرهما مما يعجن بالزبل ونحوه لا يصح بيعه ويلزم منه امتناع بيع الدور ونحوها - فرع - اذا أفسد حجة الاسلام والحجة المنذورة ثم أتى بهما كان قضاء مع أن وقتها العمر لانه لما احرم بهما تعين وقتهما عليه ففات وقت الاحرام بهما. وقد ذكر القاضي حسين والمتولي وصاحب البحر كلهم اذا أفسد صلاة ثم أتى بها كانت الثانية قضاء وإن أتى بها في الوقت الأصلي لها كذا في شرح المنهاج للأسنوي - فرع - لا تصح الأضحية بالتي ذهب أكثر أذنها أو ذنبها وإن بقي اكثر الأذن والذنب جاز لأن للاكثر حكم الكل بقاءً وذهاباً. واختلفت الرواية عن أبي حنيفة في مقدار الاكثر ففي الجامع الصغير عنه وإن قطع من الذنب أو الأذن أو الالية الثلث أو أدنى أجزاءه وان أكثر لم يجز كذا في الهداية - أقول - فيه انه يجوز أن يذهب أكثر من الثلث ويبقى اكثر الثلث أيضاً فيلزم(١) التناقض تأمل - فرع - الأضحية واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا ولا يخفى أن مثل هذا الوعيد لا يلحق إلا بترك الواجب كذا في كتب الحنفية وفيه إشكال لأنه ورد في صحيح البخاري عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال في غزوة خيبر من أكل من هذه الشجرة يعني الثوم فلا يقربن مسجدنا وذلك انه يلزم ان يحرم أكل هذه الشجرة وليس كذلك عندنا ولذا نقل عن بعض أهل الظاهر حرمة اكلها.

والجواب أن هذه الصيغة دالة من حيث هي على الوجوب لكنه قد يكون في بعض المواضع لغيره لعارض كما أن صيغة الامر للوجوب في الأصل الشائع ويستدلون بها عليه لكنها أيضاً قد ترد لغيره وانما حمل الصيغة في حديث الشجرة على عدم الوجوب لاجماع السلف والخلف على عدم الاخراج لا كل الثوم عن المسجد فالفرق بحسب المعنى بين الأضحية وترك أكل الثوم ان ترك الاضحية

---

(١) قوله فيلزم التناقض أقول الذي يمنع صحة الا ضحية عند أبي حنيفة أن يكون بالشاة ونحوها عيب وهذا الذي ذكره بيان لما يعد عيبا والمصنف قابل بين مذهب الحنفية وغيرهم وبني التناقض على هذا.

يفضي الى ترك صلاة العيد فانها تؤدي في المصلي وما في حكمه من المسجد الجامع بالجماعة فاذا كانت الجماعة تقض بخلاف المكتوبات وأكل الثوم يفضي الى ترك الجماعة وهي سنة وصلاة العيد واجبة في الأصح مع انه ﷺ أمر بعض أصحابه بأكل الثوم وان امتنع لنفسه الشريفة من الاكل الا ان الشيخ ابن حجر. قال بأن أحاديث الامر بالاكل بعد حديث النهي عن الاكل ونقل بعضهم حرمة الاكل. وعن بعضهم انه من الاعذار المرخصة لترك الجماعة وأيضاً يجوز أن لا يكون حديث البخاري ثابتا أو مشهورا بحيث يستدلون به ومثل ذلك كثير في كتبهم. واما الشافعية فجعلوا كلا من الاضحية والامتناع عن اكل الثوم مستحبة فلا اشكال - فرع - لو قال أنت طالق لا قليل ولا كثير يقع الثلاث ولو قدم لا كثير على لا قليل يقع واحدة هذا مختار كثير من الفقهاء الحنفية ووجهه على ما أشار اليه صاحب المحيط أنه إذا نفي القلة تقع الكثرة وهو الثلاث فبعد ذلك قوله لا كثير رجوع فلا يعتبر وإذا قال أولا لا كثير نفي الكثرة فتقع القلة وقوله لا قليل بعده رجوع عن الواحد فلا يعتبر. واختار جماعة من المحققين أنه يقع في الصورة الأولى ثنتان لان الثنتين كثير. وذكر بعضهم أنه يقع واحدة في الصورتين لأن الطلاق لا يوصف بالقلة والكثرة فبقي قوله انت طالق - أقول - الظاهر انه يقع ثنتان في الصورتين لان العبارة بتمامها كلام واحد مقيد عن الانتهاء كما في الاستثناء والواو في حكم الاستثناء إذا كان آخر الكلام مغيراً لا وله. كما إذا قال أعتق أي هذا الغلام وذاك ولا وارث له ولا مال له سوى هؤلاء فان أقر متصلا عتق من كل غلام ثلثه صرح به الأصوليون بقي في كلامهم بحث من وجه آخر وهو أنه لو قدم لا كثير ينبغي أن يقع الثلاث أو الاثنتان فانه يلحق الطلاق بالطلاق الرجعي ونفي القلة إثبات الكثرة فيعتبر وأيضاً الطلاق موصوف بالقلة والكثرة بحسب العدد - فرع - المشهور أن الكذب جائز في ثلاثة مواضع في الصلح بين الناس وفي الحرب وبين الزوجين وزاد في الفصل الرابع عشر من بيوع المحيط فقال الكذب مباح لاحياء حقه ولدفع الظلم عن نفسه ثم قال في كتاب الحيل من المحيط ما روي أنه عليه الصلاة والسلام رخص الكذب في ثلاث مواضع قاله مشايخنا لم يرد بهذا حقيقة الكذب لأن الكذب حقيقة على البتات حرام لا

يحل بحال فقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة والحديث المروي مؤول. ثم أول فقال أما في الصلح فبأن يذكر عن أحد العدوين إلى الآخر ما هو خير ويترك ما يشعر بالعداوة فكأن وجه الكذب فيه الاشعار بحسب دلالة الحال إلى المحبة وعدم العداوة. وأما في فيما بين الزوجين فبأن بعد الزوج الزوجة بأشياء ويذكر في آخر الوعد إن شاء الله ونحوها وأما في الحرب فبالخداع أو التورية - فرع - في الحديث جواز الصلاة الواحدة بامامين أحدهما بعد الآخر وأنه إذا حضر الامام الراتب بعد أن دخل نائبه جاز له أن يؤم ويصير النائب مأموما ولا يبطل بذلك صلاة المأمومين. وادعى ابن عبد البر أنه من خصائصه ﷺ. وادعى الاجماع على ذلك ونوقض بأن الخلاف ثابت والصحيح المشهور عند الشافعية جواز ذلك وفي الحديث جواز إحرام المأموم قبل الامام وأن المأموم يكون في بعض صلاته إماماً وفي بعضها مأموماً وأن من أحرم منفرداً ثم أقيمت الصلاة جاز له الدخول في الجماعة من غير قطع لصلاته كذا في شرح البخاري في باب إنما جعل الامام ليؤتم به - فرع - ذكر في الكافي أن العلوق على العلوق متعذر لأنها إذا حملت ينسد فم الرحم. وذكر صاحب الهداية الدم الذي تراه الحامل استحاضة وقال الشافعي حيض. ولنا أن بالحبل ينسد فم الرحم. ثم ذكر فان تزوج حبلي من الزنا جاز النكاح ولا يطأها حتى تضع حملها هذا عند أبي حنيفة ومحمد وهي من المحللات بالنص وحرمة الوطيء كيلا يسقى ماؤه زرع الغير وذكر صاحب الكفاية الحمل يزداد سمعه وبصره بالوطيء ولا يخفى ما بين الكلامين من المنافاة. وقد أشار اليها صاحب الكافي فأجاب بان شطر الحمل ينبت بماء الغير وفيه ما فيه. ويمكن أن يقال الرحم يتشرب من ماء الغير بطريق المسام فالحمل يسقى منه لكن هذا التشرب لا يفضي إلى العلوق تأمل - فرع - استماع صوت الملاهي كالضرب بالقضيب وغيره حرام لأنه من الملاهى وقال ﷺ استماع الملاهي معصية والجلوس عليها فسق والتلذذ بها من الكفر هذا على وجه التهديد إلا أن يسمع بغتة فيكون معذوراً لكن الواجب أن يجتهد حتى لا يسمع لما روى أن النبي ﷺ أدخل أصبعه في أذنه وذكر أشعار العرب إن كان فيها ذكر الفسق يكره كذا في الخلاصة وقاضي خان. سماع الغناء والضرب بالقضيب والتصفيق والكحكحة والرقص

وتمزيق الثياب الذي يفعله المتصوفة وغيرهم لا يعرف لمثل هذا في الشرع جواز وهو محظور شرعا وفيه الاثم الكثير وهو من الملاهى التي توجب القدح في العدالة والامتناع عنه واجب هكذا ذكروا وهو ذكروا وهو الصحيح والغناء والمزامير سواء كذا في جواهر الفتاوي وزاد عليه في التاتار خانية ولو قيل هل يجوز السماع يقال ان كان السماع سماع القرآن أو المواعظ فيجوز ويستحب وان كان سماع غناء فهو حرام لان التغني واستماع الغناء حرام أجمع عليه العلماء وبالغوا فيه ومن أباحه من المشايخ فلمن تخلى عن الهوى وتحلى بالتقوى واحتاج الى ذلك احتياج المريض الى الدواء. وله شرائط. أولها أن لا يكون فيهم أمرد. الثاني أن لا يكون في جمعهم إلا من جنسهم ليس فيهم فاسق ولا من أهل الدنيا ولا أمرأة. والثالث أن تكون نية القوال الاخلاص لا أخذ الأجر والطعام. الرابع أن لا يجتمعوا لأجل الطعام أو فتوح. الخامس أن لا يقوموا إلا مغلوبين. السادس أن لا يظهروا وجداً إلا صادقين. وذكر صاحب النهاية في دامغة المبتدعين رقص كردن ونرد وشطرنج بآختن ودست زدن دانجه بدين ماند أزانواع وشرور كفتن أزكناهان كبائر ونهاد أبا حيان أست. وذكر في الاختيار شرح المختار ويمنع أهل الذمة من إظهار الفواحش والرياء والمزامير والطنابير والغناء وكل لهو محرم في دينهم لان هذه الأشياء كبائر في جميع الأديان ولا تقبل شهادة من يغني للناس لان ذلك فسق وذكر في المستصفى شرح النافع التغني حرام في جميع الأديان قال في الزيادات اذا أوصي بما هو معصية عندنا وعند أهل الكتاب. وذكر منها الوصية للمغني والمغنية. وحكى عن ظهير الدين المرغيناني انه من قال لمقري زماننا أحسنت يكفر وذكر في جامع المحبوبي مجرد الغناء والاستماع اليه معصية وكذا قراءة القرآن بالألحان معصية حتى قال مشايخنا التالي والسامع آثمان - قلت - وحد اللحن المنهي عنه ما قال صاحب المحيط أن يغير الكلمة عن موضعها حتى لو لم يغيرها ولم يؤد الى تطويل الحروف التي حصل التغني بها على وجه يصير الحرف حرفين بل لحنه تحسين الصوت فذاك مستحب في الصلاة وخارج الصلاة. وذكر برهان الاسلام أن الشيخ الامام ظهير الدين أفتي بكفر من قال لمثل هذا القارىء أحسنت أو جودت - قلت - فويل ثم ويل لمذكري وعاظ زماننا يطمعون الناس بهذا

الصنيع في الثواب ويضلونهم ويزلونهم عن سنن الصواب ويظنون انهم دعاة وهداة الى الباب وسيعلم كل منهم انه خسر وخاب ويتوب الله على من تاب كذا في حقائق المنظومة ويجتنب أي القاري صوت أهل الفسق والغناء فانه فتنة عليه وعلى من سمع كذا في شرعة الاسلام والفقه في منعه أي المذكر من الغناء انه حرام في غير المنبر فما ظنك في معد للوعظ والنصيحة كذا في في نصاب الاحتساب - فرع - الترجيع بقراءة القرآن تكلم المشايخ فيه قال بعضهم لا بأس به لقوله عليه الصلاة والسلام زينوا القرآن بأصواتكم وليس منا من لم يتغن بالقرآن. وقال أكثرهم مكروه ولا يحل الاستماع اليه لأن فيه تشبها بالفسقة. وكذا كره في الأذان قال بعضهم لا بأس ان يتغنى اذا كان يسمع ويؤنس نفسه وانما يكره اذا كان يؤنس غيره ومن الناس من يقول لا بأس به في الأعراس والوليمة ومنهم من قال ان كان يتغنى لينشد به القوافي ويصير فصيح الكلام لا بأس به. وقال بعضهم إنما المكروه ما كان على سبيل اللهو بدليل انه تعنى البراء وهو من زهاد الصحابة وذكر شيخ الاسلام جميع ذلك مكروه عند علمائنا وقد حمل حديث البراء على إنشاد الأشعار المباحة لأن الغناء كما يطلق على ما هو المعروف يطلق على غيره كذا في المحيط وغيره وفي حديث من لم يتغن بالقرآن فليس منا أي من لم يستغن به عن غيره. وقيل أراد من لم يجهر بالقراءة وقد جاء مفسراً وقال الشافعي معناه تحسين القراءة وترقيقها وكل من رفع صوته ووالي بصوته فهو عند العرب غناء. وفي حديث عائشة وعندي جاريتان تغنيان أي تنشدان الاشعار في حرب الانصار ولم ترد الغناء المعروف بين أهل اللهو واللعب. وقد رخص عمر في غناء الاعراب وهو صوت كالحداء كذا في النهاية الجزرية وقريب منه ما في مقدمة شرح البخاري وجامع الاصول الغناء ككساء من الصوت ما طرب به كذا في قاموس اللغة التغني ترديد الصوت وتزيينه بالنغمات كذا في شرح المصابيح التغني سرآئيدن كذا تاج المصادر - روى - ان رجلا جاء الى ابن عمر فقال اني أحبك في الله فقال اني أبغضك في الله فقال لما فقال انه بلغني انك تغني في أذانك يعني تلحن وكره اللحن واللحن تحسين الصوت على وجه الزيادة والنقصان بالخفض والرفع والمدات التي تسمى نغمات كذا في الكافي التغني رفع الصوت بالنغمة الملائمة التي هي مقرونة

بأزمنة الايقاع كذا في المطلب لأبي الوفاء صاحب المويسيقي الصوت من حيث يبقى زماناً محسوساً يسمي نغمة والتصرف على عدد النغم المفروضة جمعاً على ترتيب مقبول متفق وانتقال متفق فهو التلحين كذا في الشفاء للشيخ أبي علي - أقول - اعلم ان التغني يفسر في كثير من اللغات بقولنا سرودكفتن والغناء بقولنا سرود والمتعارف انه يقال سرود لما يقال بالفارسية نقش وعمل ولا يقال لقراءة القرآن والاشعار بالألحان والنغمات في الفارسية سرود ولا للقائل لها سرودكوي فالظاهر أن التغني المحرم في جميع الاديان على قول الحنيفة هو التغني بهذا الغناء لاقراءة الغزل وكذا ما يقال بالفارسية سرنامه المعنى ألا ترى انه قال في التمهيد من أباح الغناء يكون فاسقاً ولا يصير كافراً وذلك لأن إباحة المحرم في جميع الاديان يوجب الكفر فينبغي أن يحمل الغناء في تقرير التمهيد على غيره لكن الجميع مكروه على أصلهم بدليل رواية التمهيد وبدليل رواية التمهيد وبدليل انه وقع الغناء وانشاد الاشعار في الخلوة لدفع الوحشة عن نفسه ولتحصيل الفصاحة في محل الاختلاف بين العلماء وبدليل رواية النصاب على ما سبق وبدليل انه داخل تحت اللعب واللهو وبدليل كلام ابن الجوزي على ما سيأتي وكأن الأئمة والمشايخ الذين جوزوا قراءة الاشعار بالألحان وما يقال بالفارسية سرنامه وسكتوا عن منع المشتغلين بها واعتبروا التلهي في التغني وقال الشيخ ابن حجر يطلق على رفع الصوت وعلى الترنم وعلى الحداء ولا يسمي فاعله مغنياً وانما يسمى بذلك من ينشده بتمطيط وتكسير وتهييج وتشويق بما فيه تعريض بالفواحش وتصريح والغناء اذا كان يشعر فيه بمحاسن النساء والخمر وغيرهما من الامور المحرمة لا يختلف في تحريمه وما أبدعته الصوفية في ذلك فمن قبيل ما لا يختلف في تحريمه لكن النفوس الشهوانية غلبت على كثير ممن ينسب الى الخير حتى لقد ظهرت منهم فعلات المجانين والصبيان فرقصوا بحركات متطابقة وانتهى الى ان جعلوها من باب القرب وصالح الاعمال وان كان سيء الاحوال وهذا على التحقيق من آثار الزندقة. وذكر المولى الكرماني في شرح البخاري كان الشعر الذي يغني به في مسجد النبي ﷺ في وصف الشجاعة وما يجري في قتال للتحريض عليه وكان معونة في الدين فلذلك رخص النبي ﷺ فيه وأما الغناء بذكر الفواحش والمنكر

من القول فهو المحظور من الغناء المسقط للمروءة حاشا أن يجري شيء منه بحضرته ﷺ. وقد أجازت الصحابة غناء العرب الذي هو الانشاد والترنم وأجازوا الحداء وفعلوا ذلك بحضرته ﷺ وهذا مثله ليس بحرام وينبغي أن يقال بانه يجوز ذلك الغناء في الجملة لأهل الرياضة والمجاهدة دون العوام بل للعلماء من أهل القدوة ذكر في أقسام السنة من شرح أصول فخر الاسلام الحنفي انه قد يستحسن من أهل القدوة دون العزلة حتى استحب للمفتي الأخص بالرخص تيسيراً على الناس كالتوضيء بماء الحمام وغيره وقد ينعكس ذلك مرة مثل ما يحكى عن المشايخ ما ظاهره يخالف الشرع نحو قولهم أنا الحق وأمثاله. وينبغي أن يعلم ان جميع آلات اللهو والطرب حرام عندهم حتى قالوا انما يجوز الدف في ليلة العرس اذا لم يكن فيه جلاجل ولا على وجه التطريب بل لمجرد الاعلان - واعلم - ان أصحاب الشافعي ذكروا ان الغناء وسماعه مكروهان وليسا بمحرمين لكن السماع من محل الفتنة كالأجنبية والصبي حرام بالاجماع ويحرم استعمال آلات الغناء مما هو من شعار الخمارين كالطنبور والصنج والعود والرباب والمزمار العراقي وسائر الملاعب والاوتار واختلفوا في الدف في غير العرس والختان فالاصح انه مباح وان كان فيه جلاجل وما عداه كالطبل الطويل المتسع الطرفين الضيق الوسط حرام. والرقص على نوعين أحدهما ما فيه تثن للظهر وتكسير الاصابع وهو حرام والثاني هو الخالي عنهما. فنقل صاحب المهمات عن القفال الكراهة مطلقاً وعن الاستاذ الكراهة بشرط التكلف وعن وسيط الامام الغزالي والشيخ أبي على انه مباح. وعن القاضي حسين وعن الغزالي في الاحياء انه مباح لاهل الاحوال خاصة وعن الجاجرمي التحريم بشرط الكثرة مطلقاً. ونقل الاسنوي في شرح المنهاج عن ابن الصلاح انه يحرم اذا انضم اليه الدف بلا خلاف وذكر فيه ان من رقص ظاهراً مع من وجده فخارج عن الحياء والمروءة بالكلية. وذكر في بعض شروح المنهاج انه انما يباح الدف اذا لم ينضم اليه الرقص. وأما اليراع فقد قال الرافعي في المحرر إن المزمار العراقي حرام وان اليراع لا يلحق بها وذكر في العزيز والصغير ليس المراد باليراع كل قضيب بل المزمار العراقي وما يضرب مع الاوتار حرام بلا خلاف ففي كلامه في الكتب تناقض على الظاهر المتبادر إلا أن يجعل قوله بل المراد الخ

مبتدأ خبره حرام ويخدشه انه قال في القونوي ويحرم اليراع وهو المزمار العراقي لا كل قضيب. وقال النووي الصحيح تحريم اليراع وهو هذه الزمارة التي يقال لها الشبابة وذكر في الانوار ولا يحرم اليراع وقيل يحرم اليراع وهو آلة يقال لها الشاهين. وفي نسخة صحيحة الشاهين عندنا وفي الفارسية ني والنايات كلها حرام حتى الذي يقال له ناي ابنان لانه من شعار الفساق وكذا السرناي وليس المراد باليراع كل قضيب بل المزمار العراقي وما يضرب مع الاوتار حرام بلا خلاف لانه من شعار الفساق والمزمار الناي. وذكر صاحب المهمات ان المنع قد رجحه الشيخ أبو حامد والخوارزمي وابن عصرون والجواز قال به الماوردي والخطابي والروياني وصاحب المحيط وذكر الدميري سئل القاضي حسين عن السماع فقال من تعود في كل أسبوع مرة أو في كل شهر مراراً فسق وردت شهادته. وقال الشيخ عز الدين الرقص لا يتعاطاه إلا ناقص العقل وأما الانشاد المحرك لأمور الآخرة فلا بأس به والسماع يختلف باختلاف السامعين والمسموعين وعلى الصورة المعهودة منكر وضلالة لم يرد به نبي من الانبياء عليهم الصلاة والسلام واستماع الدف والشبابة قال جماعة من العلماء بتحريمه ولم يقل الشافعي باباحته ومن نسب القائل بمنعه الى النشوز يؤدب ونسبته الى النبي ﷺ افتراء وكذب يوجب التعزير البليغ - واعلم - انه أشكل على مرة وجه تجويز الرافعي لليراع مع انه من شعار الفساق الى ان رأيت في شرح الدميري لا نزاع في الاصح فيه لانه منشط على السير في الاسفار فاشبه الحداء. قال ابن حزم فلما لم يأمر ابن عمر نافعاً بسد أذنيه ولم ينه الراعي دل على جوازه. قال الرافعي روى أن داود عليه السلام كان يضرب بها في غنمه. وقال الماوردي يكره في الامصار ويباح في الاسفار فاندفع الاشكال لكن بقي ان المسطور في كثير من كتب اللغة أن المزمار والزمارة واليراع بالفارسية مطلقا ناي وقال في مهذب الاسماء المزمار ناي كه برزنند واليراع ني آبي وتوله كه برزنند وأيضاً يشكل الفرق للامام النووي بين الدف واليراع بالحل في الاول والحرمة في الثاني تأمل ثم انه ذكر الشيخ الذهبي في ميزان الاعتدال عيسى بن ميمون منكر الحديث. قال ابن حيان يروى أحاديث كأنها موضوعات روي مرفوعا اعلنوا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدف. ونقل صاحب

أهم المهمات عن بعض الاصحاب انه خصص أباحة الدف في النكاح بالبلدان التي لا يناكره أهلها فاما في غيرها فمكروه كزماننا لانه قد عدل به الى السخف والسفاهة - تكملة - قال الشيخ ابن الجوزي في تلبيس ابليس الغناء ينطلق على أشياء منها غناء الحجيج في الطرق يذكرون أشعارا فيها وصف الكعبة وزمزم فسماع تلك الاشعار مباح وفي معنى هؤلاء الغزاة في إنشادهم أشعارا يحرضون بها على الغزو والقتال وكذلك أشعار الحداة وربما ضربوا عليه بالدف ومن هذا القبيل إنشاد الصبيان الاشعار في يوم العيد كما روى عن عائشة أن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان في أيام مني يضربان بدفين ورسول الله ﷺ مسجى بثوبه فانتهرهما أبو بكر فكشف رسول الله ﷺ وجهه وقال دعهن يا ابا بكر فانها ايام عيد. ومن ذلك أشعار ينشدها المتزهدون بتطريب وتلحين يزعج القلوب إلى ذكر الآخرة وسموها الزهديات فهذه كلها مباحة فاما الاشعار التي ينشدها المغنون المشهورة للغناء يصفون فيها المستحسنات والخمر وغير ذلك مما يحرك الطباع ويخرجها عن الاعتدال ويثير منها حب اللهو وهو الغناء المعروف في هذا الزمان وقد أضافوا الى ذلك ضرب القضيب والايقاع به على وفق الانشاد والدف بالجلاجل والشبابة فغير مباحة. روى عن احمد روايات مختلفة في كراهة الغناء وأباحته ووجه الجمع ان انشاد الاشعار المرغبة بالآخرة جائز والغناء بغيرها على الوجه المعتاد الآن غير جائز وذهب مالك الى كراهة الغناء المعتاد حتى سئل عما يرخص فيه اهل المدينة من الغناء فقال انما يفعله الفساق وقال الطبري كان ابو حنيفة يكره الغناء مع اباحته شرب النبيذ ويجعل سماع الغناء من الذنوب وكذلك مذهب سائر اهل الكوفة ولا يعرف بين اهل البصرة خلاف في كراهة ذلك والمنع منه الا في رواية عبيد الله العنبري. وقال الشافعي الغناء لهو مكروه يشبه الباطل ومن استكثر منه فهو سفيه ترد شهاداته به ومن أضاف الى الشافعي جواز هذا فقد كذب عليه فقد اجمع علماء الامصار على كراهة الغناء والمنع منه وأنما رخص في ذلك من قل علمه وغلبه هواه. ومن قال لا أسمع الغناء للدنيا وانما آخذ منه اشارات فهو مخطىء من وجهين لان الطبع يسبق الى مقصوده قبل أخذ الاشارات والثاني انه يستحيل وجود شيء يشار به الى الخالق - فرع - لو قال رجل

خدايرا ورسول راوفرشتان راكواه كرفتم كفر لانه اعتقد ان الرسول أو الملك يعلم الغيب كذا في كثير من كتب الحنفية لكنه ذكر في المضمرات انه لا يكفر لان الانبياء عليهم السلام يعلمون ما كشف لهم من الغيب . قال في عمدة الاسلام اكر منجمي يا كاهني يافال كوى ازغيب سخن كويد باوراندارید واعتقاد نكنيدكه يا درداشتن قول اين طائفة دركار هاي غيبي كفراست. وذكر في سير المحيط من قال أخبر عن المسروقات باخبار الجن اياي فهو ساحر وكاهن ومن صدقه فقد كفر لان إخباره يقع عن الغيب والغيب لا يعلمه الا الله. ألا ترى الى قوله تعالى فلما خر تبينت الجن الآية فعلم الغيب لا يعلمه إنسي ولا جني. وذكر في الانوار انه من اعتقد الغيب فقد كفر في الصحيح وقال أيضاً حرم الضرب بالرمل والحصي والشعير وذكر في الروضة. وأما الحديث الصحيح كان نبي من الانبياء يخط ثمن وافق خطه فذاك. فمعناه من علمتم موافقته له فلا بأس ونحن لا نعلم الموافقة فلا يجوز لان الجواز معلق بمعرفة الموافقة. وذكر في سير الملتقط لو قال تعلم الغيب فقال نعم قيل يكفر والاصح انه لا يكفر وذكر في تفسير المدارك في تفسير قوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب الآية حجة على الباطنية فانهم يدعون ذلك العلم لامامهم فان لم يثبتوا النبوة له صاروا مخالفين للنص حيث أثبتوا علم الغيب لغير الرسل وان أثبتوا له النبوة صاروا مخالفين لنص آخر هو قوله تعالى خاتم النبيين. وذكر صاحب الازهار اختلفوا في تفسير الغيب قيل الذي لم يطلع الله عليه أحدا من خلقه وقيل ما غاب عنك وقيل ما لا يشاهد وان قرب وهو أنواع نوع يعلمه الله ولا يعلمه غيره ولا يطلع عليه أحدا من خلقه وهو علم القيامة وعلاماتها. ونوع يعلمه الانبياء باعلام الله تعالى كعلم بعض الاسماء والصفات والاسرار المختصة بهم وكالرؤية ليلة الاسراء المختصة بمحمد ﷺ ونوع يعلمه الناس اما بالتجارب والعادة كطلوع الشمس والقمر والنجوم وغروبها واما بالاخبار كوجود الملائكة. وأما بالكشف والالهام لصفاء القلب كما وقع للصحابة وسائر الأولياء فالصواب أن يفصل ويقال للغيب معان ومراتب فمن ادعى العلم بالغيب المختص بالله تعالى كعلم القيامة وما يشابهها والمختص بالانبياء والملائكة كرؤية الله تعالى والتكلم معه كفر ومن ادعى العلم بالغيب في غيرهما بالهام الله أو تعليمه

بوجه ما دون الاشتغال به فلا يكفر ولا يخفي أن كلام شرح المقاصد ربما يميل الى هذا التفصيل وهو الظاهر عندي كما يقتضيه الانصاف -فرع - قال الحنيفة الخروج الى السدة كفر لان فيه إعلان الكفر - أقول - ذكر في التفهيم للحكيم أبي ريحان هو في العاشر من بهمن ماه وفي ليلته التي هي فيما بين اليوم العاشر وبين الحادي عشر توقد النيران بذوات الادهان واللبوب ويشرب حولها ثم يتجاوز الى احراق الحيوانات وأما ما سبب تسميته فغو ان منه النوروز خمسون يوما وخمسون ليلة وذكر في الزيج الايلخاني شب دهم دلوشب سده است وآن آخرشب جمله باشد - فرع - الخروج الى نيروز المجوس والموافقة معهم فيما يفعلونه في ذلك اليوم من المسلمين كفر ذكر في الجامع الصغير رجل اشترى يوم النيروز شيئاً لم يكن يشتريه قبل ذلك إن أراد به تعظيم النيروز كما يعظمه المشركون كفر وان أراد به الاكل والشرب والتنعم لم يكفر إذا اهدى الى مسلم آخر شيئاً ولم يرد به تعظيم ذلك اليوم ولكن جرى على ما اعتاد بعض الناس لا يكفر ولكن ينبغي ان لا يفعل في ذلك اليوم خاصة ويفعله قبله أو بعده لئلا يكون تشبها باولئك القوم. وفي الواقعات لو أن رجلا عبد الله خمسين سنة ثم جاء يوم النيروز فاهدى الى بعض المشركين بيضة يريد به تعظيم ذلك اليوم فقد كفر بخلاف ما لو اتخذ مجوسي دعوة لحلق شعر رأس صبي له ودعى الناس الى ذلك فحضر بعض المسلمين دعوته وأهدى اليه شيئاً حيث لا يكفر كذا في الفصول العمادية وغيره. ما يأتي به المجوسي في نيروزهم من الاطعمة ونحوها الى الاكابر السادة ومن لهم معرفة هل يحل أخذ ذلك وهل يصر ذلك دين الآخذ فقد قيل من أخذ على وجه الموافقة لفرحهم يضره ذلك وان أخذ ذلك لا على وجه الموافقة لا بأس به والاحتراز عنه أسلم كذا في خزانة المفتيين. والنيروز هو اليوم الاول من فرود دين ماه وما بعده من الايام الخمسة كلها أعياد وسادسها النيروز الكبير الذي هو عبد المجوس والأكاسرة كانوا يقضون في هذا اليوم حوائج طبقات الناس كذا في التفهم للحكيم أبي ريحان. النيروز في أول السنة المستأنفة وآخر السنة الماضية واتخذت الاعاجم تعظيمها سنة وهو أول يوم من فرور دين ماه كذا في ربيع الأبرار للعلامة الزمخشري ودستور اللغة. النيروز مختلف بين نيروز السلطان ونيروز الدهاقين ونيروز المجوس كذا في

الكرماني شرح الهداية موافقاً لايمان الخلاصة (أقول) فعلى هذا ينبغي أن لا يكون تعظيم أول الحمل أعني نيروز السلطان كفرا كما اختاره كثير من مشايخ زماننا وأستاذينا فانه يخالف نيروز المجوس لكنه اختار الأكثر من الأئمة انه كفر بناء على ما ذكر في كتب الفقهاء الحنفية ويكره صوم يوم النيروز والمهرجان ان تعمده ولم يوافق يوماً كان يصومه قبل ذلك ومن المشايخ من قال إن صامه تعظيما لعيد المجوس فهو مكروه وان صامه شكراً لانقضاء الشتاء فلا بأس به والأفضل أن لا يصومه لانه يشبه تعظيم هذا اليوم وتعظيم هذا اليوم حرام. وقال صاحب النهاية النيروز أصله نوروز وهما معربان فقد تكلم به عمر رضي الله عنه فقال كل يوم لنا نيروز حين كان الكفار يبتهجون باليوم الذي يسمونه نوروز وهو يوم من طرف الربيع وقريب منه ما ذكر في شرح النافع. وذكر في الأنوار للشافعية النيروز أول الربيع. والجواب أن فرور دين ماه مختلف وقد وقع في سنة أربع وتسعين وثمانمائة في يوم السبت من عشر ذي الحجة والشمس في الدرجة الثانية من القوس وأول الحمل في هذه السنة كان في الثامن والعشرين من تيرماه القديم من شهور الفرس ويجوز أن يكون في رمان هؤلاء الفقهاء موافقاً للحمل.

قال الحكيم أبو ريحان في كتاب له في ماهية السنة والأعياد والنيروز أول يوم من فروردين ماه وهو أول يوم من السنة الجديدة وكان يوافق فيما مضى دخول الشمس برج السرطان بزيجاتهم اذا كبسوا السنين ثم يتردد في الربيع اذا تأخر فيكون زمانه هو الذي تخدمه السنة بأسرها وقد زال هذا اليوم عن وقته حتى صار في زماننا يوافق دخول الشمس برج الحمل وهو أول الربيع فجرى الرسم لملوك خراسان فيه أن يخلعوا على أساورتهم الخلع الربيعية والصيفية واليوم السادس للنوروز خرداد ماه النوروز الكبير وعيد عند الفرس - واعلم - انه ذكر المولى النظام الأعرج في شرح الزيج كلاماً يخالف أصولهم حيث قال نوروز أول روزبودكه ايزد تعالى جهان آفريد مرستار كان رافرمان دادتا حركت كردنداز أول حمل وأفلاك رادوران فرمود وهمجنين كويندكه آدم عليه السلام رادرين روزآفريدوايشان آدم راكيو مرث خوانند وجمشيد نيزكويند وبعض عرب أورا سليمان خوانند درجهان طواف مي كردودرين روزبرتخت برنشت مرصع

بجواهر وبفرمودتا آن تخت رابرهوا كشيدندازسوي مغرب وروى بامردم
كرددوآن وقت كه آفتاب أزمشرق برآمدونور آفناب برناج وسرير أوآفتاد وشعاع
تخت روشن بديدامدجون مردمدر هو ابديدنديكديكر رابشارت دادندكه
دوآفتاب برآمدواين راجشني بزرك كرفتدواوراجم نام يود وشيدبيش ايشان نام
شعاع آنرا بآن اضافت كردند وبعد ازبنج روزازماه فروردين ديكربارو جسم
برتخت نشت وسنتها نيكونها دواين رانوروز خاصة وبزرك نام نهادندوا كاسره از
أول فروردين تاششم حاجتهاي طبقات مردم رارواكردانيدي - أقول - فعلى
هذا ينبغي أن يكون تعظيم الأيام الستة التي في أول فروردين ماه كلها كفراً
للموافقة بقي أمر آخر هو أنه ينبغي أن لا يكره صوم هذا اليوم لانه على عكس
تعظيمهم لكنه ذكر الشيخ ابن حجر ان أهل الجاهلية أيضاً يعظمون الكواكب
والأصنام بالصوم تأمل - فرع - يكره الانحناء في السلام للسلطان وغيره عند
الحنفية والشافعية - أقول - الانحناء الميل مطلقاً على ما في كثير من كتب اللغة
ولا يخفي أن الابتلاء بذلك عام للخواص أيضاً والجواب انه ذكر في حظر
الزاهدي شرح القدوري يكره الانحناء في السلام الى قريب الركوع كالسجود وقال
في التاج الانحناء الانعطاف وفسره بالفارسية دوتاشدن - فرع - سئل شيخ
الاسلام أبو الحسن عن بكر بالغة شافعية المذهب زوجت نفسها بغير إذن وليها من
حنفي المذهب والأب لا يرضى بذلك ويرده هل يصح النكاح فقال نعم وكذلك لو
زوجت من شافعي وان كان لا يصح عند الشافعي والزوجان يعتقدان ذلك
المذهب لكنا إذا كنا نعتقد خطأ قوله في ذلك وسئلنا عنه يجب علينا أن نجيب
على ما نعتقده ولو كان في السؤال ما جواب الشافعي في ذلك وهل يصح عنده
يجب أن يقال صح عند أبي حنيفة كذا في تجنيس صاحب الهداية والخلاصة -
أقول - لا يلائم ما ذكر في القاعدي من أنه قال أكر شافعي مذهبان كاري
كنندبر خلاف مذهب امام خود وبر مذهب امام أعظم روابود حنفي مذهب
راشايدكه برايشان حسبت كنداجاب نعم اذ الحسبة على المعصية واجبة وذلك لأن
كل واحد مكلف بالعمل على ظنه فاذا كان من ظنه ان الشافعي أعلم بهذا الحكم
من أبي حنيفة فقد وجب متابعته ومن لم يكن به عذر الا مجرد شهوة اما مبتدع

كه خدايرا جسم كويند مثلا بروى حسبت بايدكردكه خطأ اين قوم قطعست ودر
فقهيات بيقين معلوم نشود لا جرم حنفي را نسزدكه بر شافعي ومالكي حسبت
كنديبلكه آنكاه حسبت كندكه مذهب خودرا خلاف كندبس اكرمرد وزن
شافعي مذهب از حنفي مذهب سؤال كنندكه ما نكاح بغير ولى كرده ايم رۆابود
جواب جنين دهدكه بر مذهب مقتداى شماني آنكاه حسبت كند واكركسي مطلقاً
سوال كندكه مردي وزني خواست بنكاح بغير ولى روابود جواب جنين كويدكه
بود مكركه شافعي بود - أقول - هذا لا يلائم من وجه آخر لما ذكر في جامع
المضمرات من انه سئل ان ما يرى يوم الجمعة من بعض الناس يصلون التطوع
عند الزوال هل ينهون ذلك قال لا لانه ان اعترضت على هذا المصلي فعسى أن
يجيبك انه يقلد في هذه المسئلة من يرى جواز ذلك أو احتج عليك بما احتج به
من أجاز ذلك فليس يمكن أن ينكر على من يقلد مجتهداً أو يحتج بدليل ولما في
التجنيس والتمرتاشي من أنه من رأى غيره يتطوع في الجامع عند الزوال يوم
الجمعة لا ينبغي له أن يمنعه عن ذلك كيلا يدخل تحت قوله تعالى (أرأيت الذي
ينهى عبداً إذا صلى) ولأنه لا يتيقن وقت الزوال فربما يكون قبله أو بعده -
ولو تيقن ففيه خلاف أبي يوسف وربما قلده هذا المصلي ولا ينكر على من فعل
فعلا مجتهداً فيه أو مقلداً لمجتهد - أقول - كأن الأول اشارة الى من فعل جائزاً
في مذهب من المذاهب. والثاني تلويح الى من فعل ما هو جائز عند مقلده دون
غيره وبالجملة هذا الكلام من صاحب التجنيس مخالف[1] لما ذكره في كراهية

(١) قوله مخالف لما ذكر في الهداية الخ أقول اعلم أن من فعل فعلاً بين العلماء خلاف في حله وحرمته أو صحته وفساده أقر عليه ولم ينه عنه مثلاً اذا دخل رجل المسجد الجامع يوم الجمعة والامام يخطب فصلى من فوره ذلك ركعتين تحية المسجد لم يؤمر بترك الصلاة ولا نهي عنها في حينه وان كان استئناف الصلاة في ذلك الوقت حراماً عند أبي حنيفة لأن الشافعي يرى جواز ذلك الفعل وكذلك اذا تزوج الشافعي شافعية وهي بكر بالغ بغير إذن وليها لا ينهي عن ذلك ولا يؤمر الزوج باجتناب زوجته وان كان العقد وقع باطلاً على مذهب الشافعي إلا أنه في مذهب أبي حنيفة يقع صحيحاً ان كان الزوج كفؤا ويحق لأولياء الزوجة طلب الفسخ ان لم يكن كفؤاً فإن تعلق بهذا الفعل حق من حقوق العباد كأن يكون المصلي في الصورة الأولى قد علق طلاق زوجته على استئناف صلاة محرمة أو اعترض أولياء الزوجة في الصورة الثانية على العقد ورفع ذلك الى القاضي حكم فيه بما يوافق مذهبه فإن رفع الأمر بعد ذلك الى قاض لا يرى ما حكم به القاضي الأول أمضي الحكم الأول لأن الاجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر اذا تأملت هذا علمت انه لا خلاف بين عبارات المشايخ التي نقلها هنا وظن انها متضاربة.

الهداية والكافي - و - حكم العورة في الركبة أخف منه في الفخذ وفي الفخذ أخف منه في السوأة حتى ان كاشف الركبة ينكر عليه برفق وكاشف الفخذ يعنف عليه وكاشف السوأة يؤدب ان لح وذلك لان كون الفخذ عورة في محل الاجتهاد كما صرح به في الهداية والتهذيب للامام محي السنة وأعجب منه ما نقل في شرح المقاصد عن المحيط في السوأة أدبه وان لح قتله ومخالف أيضاً لما في حقائق المنظومة. قد صح انه قيل لابن مسعود ان قوماً اجتمعوا في مسجد النبي ﷺ يهللون ويصلون ويرفعون الأصوات فذهب اليهم ابن مسعود وقال ما عهدنا ذلك على عهد النبي ﷺ وما أراكم إلا مبتدعين فما زال يذكر ذلك حتى أخرجهم من المسجد مع انه ذكر في تفسير الأحقاف أن[1] رفع الصوت بالذكر جائز ومخالف أيضاً لما ذكر في القنية - طم - عامي حنفي المذهب افتصد ولم تعد الطهارة اقتداء بالشافعي في هذا الحكم لا يسوغ له ذلك - فع عك - ابتلى بالجرب والقروح بحيث يشق عليه الوضوء لكل مكتوبة ليس له أن يأخذ بمذهب الشافعي - طم - ليس للعامي أن يتحول من مذهب الى مذهب ويستوي فيه الحنفي والشافعي وقيل لمن انتقل الى مذهب الشافعي ليروج حاله أخاف أن يموت مسلوب الايمان لاهانته الدين لجيفة قذرة - فع - استفتي الشافعية فوافقه جوابهم لا يسعه أن يختاره وللرجل والمرأة أن ينتقل من مذهب الشافعي الى مذهب أبي حنيفة وعلى العكس ولكن بالكلية أما في مسئلة واحدة فلا يمكن من ذلك وعن عبد السيد الخطيبي انه سئل عمن علق الثلاث بتزوجها فقيل لا يحنث على قول الشافعي فاختاره على انه مجتهد فيه يعتد به فهل يسعه المقام معها فقال

---

(١) قوله ان رفع الصوت بالذكر الخ أقول أما رفع الصوت بالذكر في المسجد فلا شك في حرمته لأن فيه تشويشاً على المصلين والمساجد ما بنيت لمثل هذا بل انما بنيت لأداء الفرائض ولذلك كان أداء السنن الراتبة في البيت أفضل منه في المسجد وأما الاجتماع للذكر والتسبيح والتهليل فهو بدعة منهي عنها لا يجوز الاقرار عليها نعم أن الذكر في ذاته قربة مندوب اليها الا انها بوصف الاجتماع بدعة وكثيراً ما يكون الشيء جائزاً في نفسه فاذا التحق به وصف عارض حرم لأجل ذلك العارض ألا ترى أن الفقهاء ذكروا أن صلاة النافلة بالجماعة على وجه التداعي مكروهة وان كان التنقل قربة في ذاته والجماعة قربة في ذاتها لكن بانضمام أحدهما الى الآخر أحدث الشارع لهما حكماً لم يثبته لكل واحد منهما على الانفراد والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل..

على قول مشايخنا العراقيين نعم وعلى قول مشايخنا الخراسانيين لا - فث ع - لا بأس بأن يؤخذ في هذا بمذهب الشافعي لان كثيراً من الصحابة عليه - واعلم - انه ذكر في الأنوار ليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكله الضب والضبع ومتروك التسمية ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي النبيذ أو ان ينكح بلا ولى نعم لو رأى الشافعي شافعياً يشرب النبيذ أو ينكح بلا ولى ويطأها فله أن ينكر لان كل مقلد يتبع مقلده ويعصي بمخالفته ولو رأى من يخالف مقلده فله أن يقول إما أن يعتقدان مقلدنا أولى بالاتباع وإما أن يترك ذلك لكنه ذكر صاحب المهمات في كتاب الرجعة قال الرافعي فان وطىء الرجعية معتقداً للتحريم يعذب وتبعه في الروضة وهو يعارض قولهم إن الانكار لا يكون في المختلف فيه ثم ذكر في كتاب السير وما قالوا من عدم الانكار في المختلف فيه محله اذا كان الفاعل لا يرى تحريمه فان كان ممن يراه فوجهان الصحيح منهما انه كالمجتمع عليه وقد استشكل صاحب المهمات هناك بأن الحنفي يحد اذا شرب النبيذ مع اعتقاد الحل دون التحريم والانكار بالفعل أبلغ من الانكار بالقول تأمل - فرع - قال المتأخرون من الشافعية الخراسانيين لو حلف ليحمدن الله بجوامع الحمد أو بأجل المحامد فالبر أن يقول الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافىء مزيده ومعنى يوافي نعمه أي يلاقيها ويكافىء بهمزة في آخره أي يساوي مزيد نعمه ولو حلف ليثنين على الله أحسن الثناء فطريق البر أن يقول لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وزاد بعضهم في آخره فلك الحمد حتى ترضى وصوبه المتولى بأجل الثناء وأعظمه واعترض عليه النووي بأنه لا أصل لهاتين المسئلتين - أقول - بقي أمر آخر هو أن الثناء أعم من الحمد فاذا كان فرد من الحمد أجل أفراد الثناء كلها لا يجوز أن يكون فرد آخر من الحمد أجل أفراده تأمل - فرع - أفضل الصلوات عند جمهور الشافعية اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل الغافلون فليس بصحيح على المذهبين.

﴿السمط الثاني من العقد السادس في أصول الفقه﴾

- أصل - ما يأتي به المكلف ان تساوي فعله وتركه فمباح، والا فأن كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب، وبدونه مندوب، وان كان تركه أولى، فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام، وبدليل ظني مكروه كراهة تحريم، وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد وأما على رأي أبي حنيفة وأبي يوسف ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل أقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة كذا في التلويح وكثير من كتب الاصول لكن قال في النهاية شرح الهداية إن هذه الرواية شاذة عن أبي حنيفة فان أبا يوسف سأل منه إذا قلت أكره فما تريد قال أردت التحريم - أقول - هنا ابحاث. الاول أن الواجب على قسمين وما ثبت بدليل قطعي يسمى فرضا، وما ثبت بدليل ظني يسمى واجباً، فالمناسب لتقرير محمد أن يجعل الواجب أيضاً قسمين والا فالظاهر أن يعتبر الممنوع عن الفعل قسما واحدا أللهم الا ان يقال المقصود من تقسيم الممنوع التصريح بان المكروه حرام. الثاني ان ترك التقسيم في الممنوع عن الفعل الى القطعي والظني غير ظاهر على رأي الامامين بل المندوب والمباح أيضاً ينقسم اليهما. الثالث أن المندوب ينقسم الى سنة الهدى وسنة الزوائد والاول ما يوجب تركه الاثم أو الاساءة ذكر في الكشف الكبير نقلا عن أبي اليسر أما السنة فكل فعل واظب عليه النبي ﷺ وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه بل تركه في حالة فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحقه بتركه وزر، ثم قال سنة الهدي هي التي يتعلق بتركها كراهة واساءة والأساءة دون الكراهة وهي مثل الأذان والجماعة ولذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئاً وفي بعضها إنه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب على تركها لانها ليست

بفريضة ولا واجبة والسنن الزوائد هي التي لا يتعلق بتركها اساءة ولا اثم وذكر في المبسوط ان سنة الهدي تركها ضلالة. ثم نقل عن القاضي الامام أن نوافل العبادات هي التي يبتدأ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طريقة رسول الله ﷺ فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا فعوتبنا على تركها وبالجملة جعل المندوب مما لا يمنع عن تركه غير ظاهر كيف وقد وقع الوعيد الشديد في الاحاديث الصحيحة على ترك بعض السنن كالجماعة. الرابع انهم ذكروا أن بين النفل والمستحْب دون سنن الزوائد رتبة ولا يخفى ان جعل الصلاة النافلة أقل ثواباً من اعتبار اليمين في الافعال غير ظاهر الا أن يقال لصلاة النفل من حيث العبادة ثواب ومن حيث الاتباع لرسول الله ﷺ باعتبار النوع ثواب والتفاوت بالاعتبار الثاني ولا شك ان المواظبة في سنن الزوائد أكثر. الخامس ان حرمان الشفاعة في المكروه غير ظاهر مع انه ثبتت الشفاعة لاهل الكبائر في الأحاديث الا ان يراد الشفاعة في نيل الدرجات العالية المترتبة على الاعمال السنية من الفرائض والواجبات والسنن دون الشفاعة في دفع العذاب عن المناهي والا وجه معنى أن يراد درجة الشفاعة الموعودة للانبياء والاولياء وبالنظر إلى غيرهم لكن لا يوافقه ما نقله في بحث الاحكام من التلويح ان ترك السنة المؤكدة مكروه يوجب حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلاة والسلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي الا أن الظاهر ان يراد بالسنة في الحديث الطريقة المسلوكة والسيرة المشتملة على السنن والفرائض جميعاً وبترك المعني العرفي من الاغراض بالكلية أو بحسب الاغلب لا بمجرد ترك عمل فرض أو سنة كما لا يخفى. السادس إن المكروه عند الشافعية قد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى كما في ترك صلاة الضحى لكن الشأن في إصطلاحاتهم أن المكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والحرام ما يذم فاعله فهذا الاصطلاح يناسب رأي الامامين. ثم المكروه عندهم منهي عنه في الاصح كما ان المندوب مأمور به مع إنهم قالوا معنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله فليتأمل. السابع إنه لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب ولا في تفاوت ما ثبت بدليل

قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول متؤلا فاسق دون الثاني وإنما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي إلى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح. قال الاسنوي الشافعي من الفروع المخالفة لهذه القاعدة أنه إذا قال لازم أو واجب على طلقت زوجته للعرف بخلاف ماذا قال فرض على لعدم العرف فيه - أقول - الترادف بحسب الشرع ينفي(١) الفرق بحسب العرف - فائدة - الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لو لا العذر والعزيمة بخلافة كذا في أصول الشافعية. وذكر فخر الاسلام البزدوي العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة إسم لما بنى على أعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وقال في قاضي خان إن كلمة الكفر حالة الاكراه رخصة لا مباح وذلك لأنه لو لم يكفر كان مثاباً والمباح ما استوى الطرفان فذكر في التوضيح من الرخصة ما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرهاً فان حرمة الكفر قائمة أبداً لان المحرم للكفر أي الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فتكون حرمة الكفر قائمة لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن فله ان يجري ذلك على لسانه. ومنها ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار الصائم المسافر فان المحرم أي شهود الشهر قائم لكن الحرمة غير قائمة بل رخص في الفطر بناء على تراخي حكمه لقوله تعالى (فعدة من أيام أخر). وقال في التلويح ومعنى الاستباحة في القسم الاول أن يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب الكبيرة فعفي عنه. وقال أيضاً العلل الشرعية امارات فيجوز تراخي الحكم عنها بخلاف أدلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية فتقوم الحرمة بقيامها

---

(١) قوله ينافي الفرق الخ أقول ان أراد بهذا أن العرف لا يخالف الشرع في الاصطلاح فذلك ممنوع من أصله فإن الاصطلاح العرفي في الكلام لا يوافق الشرعي إلا نادراً وان أراد أنه العبرة للشرع دون العرف فغير خفي أن الفقهاء بنوا أحكامهم في باب الايمان على الصرف.

وتدوم بدوامها - فائدة غريبة - السنة تثبت بنقل السلوك نفسه أو بدليل يدل عليه كالحديث والمعقول المذكورين في تقديم غسل اليدين حيث علل في الهداية ذلك بحديث إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري أين باتت يده وبقوله ولان اليد آلة التطهير فيسن البداءة بتنظيفها لتحصل الطهارة بآلة طاهرة كذا في شرح الهداية لشيخ الاسلام عصام الملة والدين فليتأمل اذ يجوز ترك المواظبة عند قيام الدليل والمعقول العارض كذا في التراويح - فائدة - إذا وطىء أجنبية على ظن أنها زوجته هل يوصف وطؤه بالحل أو الحرمة وإن انتفي عنه الاثم أولا يوصف بشيء منهما فيه ثلاثة أوجه أصحها الثالث لأن الحل والحرمة من الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين والساهي والمخطىء ليسا من المكلفين وقال جماعة كثيرة بالحرمة والخلاف يجري في قتل الخطاء وفي أكل المضطر للميتة ومن أطلق عليه التحريم أو الاباحة جعل الحكم متعلقاً بافعال العباد ليندرج فيه صحة صلاة الصبي ووجوب الغرامة باتلافه واتلاف المجنون والبهيمة والساهي ونحو ذلك كذا في التمهيد للشيخ الاسنوي الشافعي - أقول - فلا يكون معرفة تلك المسئلة من الفقه مع أن الظاهر كونها منه أللهم إلا أن يقال المطلوب في الفقه اسناد الأحكام الخمسة نفيا أو إثباتاً - فائدة - ذكر الشافعية إذا قال له على ألف في علمي أو ظني لزمه في الاول دون الثاني فاعترض عليه الاسنوي بأن ظن المجتهد يوجب العمل قطعاً - أقول - الغرق ان ظنه إنما يعتبر في الاستنباط مما لا يمكن فيه القطع من الكتاب والسنة بعد الاجتهاد والتأمل وهذا لا يجري فيما نحن فيه - أصل - ثواب النفل أكثر من ثواب الفرض بسبعين درجة والقيام بفرض الكفاية أفضل من القيام بفرض العين. قال الاسنوي قياس ما ذكروه ان تكون سنة الكفاية كتشميت العاطس وإبتداء السلام والاضحية في أهل البيت افضل من سنة العين - أقول - يبعد جعل التشميت أفضل من صلاة العيد مثلا وجعل صلاة الجنازة أفضل من صلاة الفرض أيضا فان عدم صحة النيابة في العين يشعر بشرفه على الكفاية وان اشتمل فعل الكفاية على فعل العين أيضا فليتأمل - أصل - الخاص قطعي في موجبه فذكر

الحنفية من فروعه ان ادنى المهر مقدر من قبل الشارع لا يجوز النقصان منه من قبل العباد لأنه قال تعالى (قد علمنا ما فرضنا عليهم) أي على الازواج فذكر الاصوليون في تحقيقه ان الفرض حقيقة في التقدير مجاز في غيره فتقدير المهر من الحق تعالى وتقدير الشرع اما أن يمنع الزيادة او النقصان. والاول منتف اجماعا ولما كان مخالفا لتصريح الأئمة بان الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المولى المدقق صدر الشريعه عن ذلك وقال خص فرض المهر أي تقديره بالشارع فيكون أدنى المهر مقدرا خلافا للشافعي ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب أي كونه عوضاً لبعض أعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد فذكر في التلويح لتحقيق الكلام فيه أن اسناد الفعل إلى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فلفظ فرضنا خاص في أن المقدر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا أنه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب - أقول - هنا ابحاث الاول إنه لا يناسب حمل الفرض على التقدير مع انه أسند العلم بذلك إلى ذاته تعالى ولم يبين القدر أيضاً كما يظهر بالتأمل عند الانصاف بخلاف الايجاب للمهر والنفقة وغيرهما فان أصل وجوب ذلك معلوم مقرر والمقصود من العبارة المبالغة في هذا الواجب والاهتمام بالاتيان به. الثاني ان اسناد نحو ضربت لا يقتضي الا كون المتكلم ضاربا لا أن غيره لا يتصف بالضرب اذ ليس فيه أداة القصر فلا يلزم أن لا يصح من غير الشارع أيضا التقدير ولو في صورة من صور النكاح. الثالث ان اثبات الحجة على الشافعي يتوقف على مقدمتين إحديهما أن معنى الفرض التقدير والأخرى أن الكناية عبارة عن الشارع وصدر الشريعة تعرض للأخيرة والأصوليون للأولى فلا عدول عنه والجواب أن الحجة لا تتوقف على كون الفرض خاصاً بالتقدير كما اختاره الأصوليون بل مجرد كونه مستعملا هنا فيه ولو بالقرائن كاف فثبت العدول. الرابع أنه لا حجة في هذه الآية أصلا قال الشافعي لأن المقدر غير مبين صريحاً وكما بينه أبو حنيفة بالقياس كما سبق فنحن نبينه أيضاً بقياس الثمن وقد اعترف الحنفية بالمماثلة بينهما حيث قالوا يجوز للمرأة أن تمنع نفسها عن دخول الزوج لأجل المهر المعجل كما يجوز

حبس المبيع لأجل الثمن ولا شك أن تقدير المهر بما يصلح ثمناً له نوع تعيين كما ان
الحبة الحبتين لا تصلح للثمنية - أصل - الواجب إذا لم يكن متعلقاً بمقدار
معين بل معلقاً على إسم يتفاوت بالقلة والكثرة كمسح الراس والمسح على الخف
ونحوهما إذا زاد فيه على الاسم فالصحيح أن الزائد نفل لأنه يجوز تركه كذا ذكره
الأسنوي في التمهيد لكن(١) المفهوم من كلام الحنفية عكسه فانهم صرحوا بأنه لو
قرأ في الصلاة جميع القرآن فالجميع يقع فرضاً - أصل - من مخصصات العام
زيادة بعض الأفراد على معنى العام بأمر أو نقصانه فلو حلف لا يأكل فاكهة ولا
نية له لم يحنث بأكل الرطب والعنب والرمان عند أبي حنيفة لأن كلا منهما وإن
كان فاكهة لغة وعرفا إلا أن فيه معنى زائداً على التفكه أي التلذذ والتنعم وهو
الغذائية وقوام البدن كذا يستفاد من التلويح وذكر في الكافي أن التفكه هو
التنعم وهذا إنما يكون بما لا يتعلق به البقاء والقوام بأن لا يصلح غذاء ودواء
وهذه الأشياء تصح لهما فالرطب والعنب يؤكلان غذاء ويتعلق بهما البقاء فبعض
الناس يكتفون بهما في بعض من المواضع والرمان يؤكل للتداوي فتحقق القصور
في معنى التفكه - أقول - في كون هذه الثلاثة زائدة على سائر الفواجه في
الغذائية والدواء تأمل والأظهر ما ذكره صاحب المحيط العبرة للعرف فما يؤكل
على سبيل التفكه عادة ويعد فاكهة في العرف يدخل تحت اليمين ومالا فلا -
أصل - ذكر الشافعية أن مبنى الفقه على أربع قواعد اليقين لا يرفع بالشك
والضرر يزال والعادة محكمة والمشقة توجب التيسير - أصل - النكرة خاصة في
غير موضع النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة وغير المصدرة بلفظ كل مع
أن مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عام وفيه انه لا فرق بينهما فان جعل
مثل من دخل أولا عاماً فكل نكرة كذلك وصد ذكر بعض المحققين الفرق بأن
العبارة في مثل من دخل أولا متعرضة للعموم في سبيل البدل وذلك لأن معناه
بالفارسية هركسي كه درايد بخلاف النكرة فان معناها فردما وأنت خبير بأنه لا

(١) قوله لكن المفهوم الخ أقول الصحيح ما ذهب اليه الحنفية والشافعية وان خالفوهم إلا أنهم يوافقونهم في كثير من الفروع ألا ترى انهم قالوا ان المصلي اذا مد الصلاة حتى استغرق وقتها تقع صلاته فرضاً كلها مع انه يمكن الاجتزاء في أدائها ببعض هذا الوقت.

تعرض لكثير من الألفاظ العامة للعموم صريحاً كما في النكرة المنفية والنكرة الموصوفة - أصل - اذا أعيد لفظ المعرفة أو النكرة فالمعاد أي اللفظ الثاني إن كان معرفة فهو عين الأول وإلا فهو غيره هذا هو الأصل الشائع بلا قرينة وقد يتخلف الأصل لقرينة - أقول - قد ذكروا أن طريق التعريف هو اللام او الاضافة ولا يخفى انه يجوز ان يكون الموصول بل العلم ايضاً قال صاحب الكشاف في سورة ألم نشرح ان المعرف بلام العهد بمنزلة تكرار العلم - أصل - أي يعم بالحاق الصفة المعنوية بها فان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعاً أو على الترتيب عتقوا جميعاً وإنما لم يعتقوا حمياً ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معاً لأن الشرط هو حمل الخشبة[1] بكمالها - أقول - إذا كان المخاطب شجاعاً مجداً في دفع الخصم بحيث يصعب ضربه لواحد لكنه يمكن فالمقصود من قوله اي عبيدي ضربك إظهار جلادة العبيد فاذا ضرب الجميع ينبغي ان لا يعتقوا لفوات المقصود على قياس المسئلة الثانية - أصل - المشهور ان المطلق والمقيد إذا وردا على حكم واحد في حادثة واحدة في صورة الاثبات يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب إجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور والمقيد يوجب عدم إجزائه لمخالفته المأمور - اقول - ينبغي ان يذكر قيد آخر هو اتحاد السبب اذ لا يلزم التناقض عند اختلافه فان كفارة اليمين الغموس مثلا يجوز ان لا تحصل بغير المتتابعات وكفارة اليمين في المستقبل تحصل به ايضاً بقي امر آخر هو انه لا يلزم الحمل فيما إذا كان الحكم الجواز اصلا كما لا يخفى - اصل - انما يجوز اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك - اقول - هذا غير لازم في القواعد البيانية ولا شك انها

(١) قوله والخشبة مما يطيق حملها الخ أقول هذا ليس بشرط فإن الحكم كذلك حتى لو لم يكن يطيق حملها واحد لأن مفهوم اللفظ اشتراط الحمل الكامل نعم اذا كانت نية الحالف على خلاف هذا المفهوم صدق فيه لأن فيه تشديداً عليه.

من مبادىء الاصول ولا وجه[١] للمخالفة بين فن ومباديه في مثل ذلك وقد شرط صاحب الكشف اختصاص المسبب بالسبب وذلك ايضاً غير متعارف اللغة - أصل - المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد في حق الحكم فعنده التكلم بهذا أبني للأكبر سناً منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم بهذا اللفظ في اثبات النبوة وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة وحاصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة إطلاق هذا اللفظ من حيث العربية فيعتق بقولنا هذا إبني للأكبر عنده خلافاً لهما - اقول - الانصاف ان المجاز خلف عن الحقيقة باعتبار أنه اذا اطلق اللفظ فهم المعنى الحقيقي قطعاً ثم حمل عليه واعتبر ثبوته وحكمه إن لم يكن مانع وقرينة صارفة عن اعتباره والحمل عليه فانه اذا وجد المانع والقرينة حمل على معنى مجازي يعتبر علاقته مع المعنى الحقيقي فالظاهر اعتبار الخلفية في الحكم لكن اشتراط الامكان في المعنى الحقيقي وحكمه مما لا وجه له بحسب القاعدة العربية - أصل - ليس حتى في كلام العرب للعطف المحض بل الفقهاء اخترعوا استعارة حتى فجعلوها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب - أقول - إذا لم يكن حتى في لغة العرب ولا في العرف مستعملة في العطف المحض يبعد جعل الفقهاء اياها مستعارة له وتفريع الاحكام على ذلك بل الوجه ان يقال فيما لا يصلح للغاية والمجازاة ان يحمل على معنى يناسب الحقيقة بوجه من الوجوه لكن تشترط القرائن الدالة على

(١) قوله ولا وجه للمخالفة الخ أقول من المعلوم أن الاصوليين لم يدونوا قواعد علم الاصول الا بعد استقراء الاحكام الشرعية التي وردت عن الشارع ﷺ ومعرفة سر التشريع فيها فلولا انهم رأوا ان الشارع لا يطلق السبب ويريد المسبب الا حيث يكون المسبب هو المراد بالحكم لم يشترطوا ذلك في التجوز باطلاق السبب وارادة المسبب فالاعتراض عليهم بذلك لا يخلو عن اعتراض على الشارع ثم ان هذا الاعتراض ساقط من أصله فإن علماء كل فن لهم اصطلاحات خاصة بهم يخالفهم علماء الفنون الاخرى فيها فالمناطقة يشترطون في التلازم اللزوم العقلي والبيانون يكتفون بالتلازم العرفي ولم يعترض أحد على أحد الفريقين بمخالفته الفريق الاخر.

ارادة المتكلم للمجاز فلا تخصص بمعنى الفاء بل ذلك مفوض الى قصد المتكلم بحسب القرائن - أصل - كلمة على للوجوب في المشهور عند الاصوليين قال صاحب الكافي في مسائل الخلع ان حقيقة على الاستعلاء فان تعذر يحمل على اللزوم فان تعذر يحمل على الشرط - أقول - قد تستعمل للاستحباب أيضا كما هو المفهوم من مسائل الاستبراء من الهداية وعلى في اللغة للاستعلاء حقيقة نحو زيد على السطح أو مجازا نحو عليه دين ثم المفهوم من كتب الاصول أن المراد بالشرط في معنى على الشرط النحوي ولا يطرد ذلك كما في قولهم طلقي نفسك على مال كذا فان المعنى ان طلقت نفسك فعليك مال كذا - أصل - الحكم الثابت لنفس النظم ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة قال تعالى (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل) ثم قال تعالى (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم الآية) سبق النظم لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال ملكهم إذ حقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولذا لا يسمى ابن السبيل أي من له مال ليس معه فقيرا ففي إطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحزب وأن الكفارة يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز. فان قيل هو استعارة للتشبيه بالفقراء بقرينة ان الله لم يجعل للمؤمنين على الكافرين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي قلنا الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل في أنفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن أموالهم كذا ذكره الاصوليون وقال المفسرون اختلف في قسمة الفيء فقيل يسدس لظاهر الآية ويصرف سهم الله في عمارة الكعبة والمساجد وقيل يخمس لان ذكر الله للتعظيم ويصرف الآن سهم الرسول ﷺ إلى الامام على قول والى العساكر على قول والى مصالح المسلمين على قول ويخمس خمسة كالغنيمة على قول. وقوله للفقراء بدل من لذى القربى وما عطف عليه فان الرسول لا يسمى فقيراً - أقول - هنا ابحاث الاول ان الابدال يقتضي إشتراط الفقر في ذوى القربى وليس بشرط لا يقال الابدال صحيح على رأي الحنفية فأنهم قائلون باشتراط الفقر لانا نقول كان الاغنياء من ذوى القربى يصيبون زمان النبي ﷺ

اتفاقاً والآية مطلقة غير مختصة بزمان أما الثاني ان الفقير أعم من ذوى القربى والبدل لا يكون أعم والجواب انه خاص بحسب المراد والقرينة. الثالث ان الفقير بحسب اللغة المحتاج وفي الشرع من له ادنى شيء عند الحنفية ومن لا مال له ولا كسب يقع موقعا من حاكته كما إذا احتاج إلى عشرة ولا يملك إلا درهمين أو ثلاثة عند الشافعية فان حمل على اللغة لا يلزم زوال ملكهم وان حمل على الاصطلاح لا يصح الابدال لانه مقابل لابن السبيل والمسكين قطعاً نعم المطلوب المناسب للآية الحمل على اللغة إذ المقصود الاصلي في ذوي القربى واليتامى الفقر والاحتياج وكذا المهاجرة والنصرة. الرابع انهم استدلوا بقوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) إن الكافر لا يرث من المسلم - أصل - الافعال الصادرة عن شخص قبل البعثة إن كانت اضطرارية كالتنفس فهو غير ممنوع منها وإن كانت اختيارية ففيه ثلاثة أقوال للشافعية وغيرهم. أحدها على الاباحة وثانيها على الحظر. وثالثها وهو رأي الاشعري الوقف بمعنى عدم العلم واختاره الامام الرازي لكنه ذكر أن الاصل في المنافع هو الاباحة على الصحيح وهذا فيما بعد الشرع وإذا علمت ذلك فللمسئلة فروع منها إذا وقعت واقعة ولم يوجد من يفتي فيها فحكمها كما قال في قضاء الروضة حكم ما قبل وورد الشرع قال والصحيح في ذلك أنه لا حكم فيها ولا تكليف أصلا ولا يؤاخذ صاحب الواقعة فيها. ومنها مالو خفى عليه المقدار المعفو عنه من النجاسة أو خفى عليه نجسة ولم يجد من يعرفه فيتجه بناؤه على هذا الاصل كذا في التمهيد للاسنوي الشافعي في بحث الامر ثم قال في آخر الكتاب المختار في الافعال قبل البعثة هو التوقف وبعد الشرع الاصل في المنافع لاباحة لقوله تعالى ﴿خلق لكم ما في الارض جميعاً﴾وفي مؤلمات القلوب هو التحريم لحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام. لكنه قال النووي في شرح المهذب الاصل التوقف ومن فروع القاعدة إذا وجدنا شعرا لم ندرانه من مأكول أم لا فهو نجس أو طاهر الاصح الثاني وأيضا إذا رأى شخصاً لم يدر هل هو ممن يحرم النظر اليه فيتجه تخريج جوازه على هذه القاعدة وكذا الثوب المركب من الحرير وغيره اذا كان وزنهما سواء في حله وجهان على هذه القاعدة الاصح الحل فليتأمل - أصل - الكلام ونحوه القول والكلمة حقيقة في

النفساني فقط على ما في باب الأوامر من المحصول أو مشترك بينه وبين اللفظي عند المحققين على ما في مبادي المحصول وغيره - أقول - هذا هو الظاهر المتعارف وكذا لا يصح النذر بدون اللفظ. وأيضا لو حلف لا يكلم فلاناً لايحنث بما في القلب وكذا لو حلف لا يقرأ أو لا يذكر إذا علمت ذلك فمن فروع المسئلة أن الصائم إذا شاتمه إنسان أو قاتله إني صائم على ما في الحديث وقد اختلفوا في ذلك القول هل هو باللسان أو القلب واختار الرافعي الثاني لأن إظهار العبادة رياء ويؤيد النووي الأول. وحكى الروياني وجها آخر واستحسن انه إن كان صوم رمضان يقوله بلسانه وإن كان نفلا بقوله بقلبه - أصل - الفعل المضارع المثبت حقيقة في الحال والاستقبال كما هو المشهور وقيل حقيقة في الحال فقط وقيل عكسه وقيل حقيقة في الحال لا يستعمل في الاستقبال أصلا ولو مجازاً وقيل عكسه إذا علمت ذلك فللمسئلة فروع. منها لو قال لزوجته طلقي نفسك فقالت اطلق فلا يقع في الحال شيء لأن مطلقة للاستقبال فان قالت المرأة أردت الانشاء وقع في الحال كذا نقله الرافعي عن البوشنجي وزاد في الروضة فقال ولا يخالفه قول النحاة إن الحال أولى اذا تجرد لأنه ليس صريحاً في الحال وعارضه أصل بقاء النكاح. قلت وما ذكره كلام ناقص لأنه اذا لم يكن صريحاً في الحال لا يلزم تعين الاستقبال لأن المشترك لا يتعين أحد محتمليه إلا بمرجح فينبغي الاقصار على التمسك بأن الأصل بقاء النكاح مع أن حمل المشترك على جميع معانيه معاً مذهب الشافعي. ومنها أنه إذا قال أقسم بالله لأفعلن فالأصح انه يكون يميناً ولا يحمل على الوعد. ومنها انه إذا قيل للكافر آمن بالله أو أسلم فقال أو من أسلم فانه يكون مؤمناً كذا في التمهيد للأسنوي فتأمل - أصل - إسم الفاعل حقيقة باعتبار الحال اتفاقا وباعتبار الاستقبال مجاز قطعاً وباعتبار الماضي فيه خلاف هذا إذا كان المشتق محكوماً وأما إذا كان محكوماً عليه مثل الزانية والزاني والسارق والسارقة ونحو اقتلوا المشركين فانه حقيقة مطلقاً وإلا لامتنع الاستدلال بالنصوص المستقبلة باعتبار زمان الخطاب ولا قائل بامتناع الاستدلال والأصل عدم التجوز - أقول - فيه بحث ومن فروع المسئلة إذا قال الكافر أنا مسلم هل يحكم باسلامه فيه خلاف وكان وجه عدم إسلامه انه قد يسمى دينه الذي هو عليه

إسلاما كذا في التمهيد - أقول - فيه نظر - أصل - إذا صح في تركيب لفظ يصح اقامة مرادفه مقامه قطعاً عند ابن الحاجب. لكنه اختار صاحب المحصول والحاصل انه لا يجب ذلك قال البيضاوي ان كانا من لغة واحدة وجب صحة الاقامة وإلا فلا اذا عرفت ذلك فمن الفروع أن قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله يقتضي تعين هذا اللفظ لكن ذكر الحليمي انه يقوم مقامه ألفاظ أخر فقال ويحصل الاسلام بقوله لا إله إلا الرحمن أو الباري ولو قال أحمد أبو القاسم رسول الله فهو كقوله محمد رسول الله وذكر النووي إنه لو قال في التشهد اللهم صل على أحمد لم يكفر بخلاف النبي والرسول ومقتضى كلامهم انه لو عبر في التشهد بالرسول عوضاً عن النبي المذكور أولا وبالنبي عوضاً عن الرسول المذكور في آخره لم يكفر في الصحيح وفي صحيح البخاري انه ﷺ لما علم الصحابي الذكر المعروف الذي في أثنائه آمنت بكتابك الذي أنزلت ونبيك الذي أرسلت فشرع الصحابي يعيد ما سمعه ليحفظه فعبر بقوله ورسولك الذي أرسلت فقال له النبي ﷺ لا قل ونبيك الذي أرسلت كذا في التمهيد.

ذكر الشيخ ابن حجر في شرح هذا الحديث المذكور في تعليم الصحابي قال القرطبي تبعاً لغيره هذا حجة لمن لم يجز نقل الحديث بالمعنى وهو الصحيح من مذهب مالك ثم ذكروا في الاستدلال به على منع الرواية بالمعنى نظر لان شرط الرواية بالمعنى أن يتفق اللفظان في المعنى المذكور وقد تقرر أن النبي والرسول متغايران لفظاً ومعنى فان النبي هو المنبأ من جهة الله بأمر يقتضي تكليفاً فان أمر بتبلغه الى غيره فهو رسول وإلا فنبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن أنه نبي دون العكس فأراد رسول الله ﷺ أن يجمع بينهما في اللفظ حتى يفهم كل واحد منهما من حيث النطق ما وضع له وليخرج عما يكون شبه التكرار في اللفظ من غير فائدة وكان الأولى أن يقال إن ألفاظ الاذكار توقيفية ولها خصائص وأسرار لا يدخلها القياس فيجب المحافظة على اللفظ الذي ورد به ولعله أوحى اليه بهذه الكلمات فيتعين أدؤاها بحروفها - أقول - بقي أمران أحدهما أن القوم لم يفرقوا في تجويز الرواية بالمعنى ومنعها بين ألفاظ الاذكار وغيرها والثاني

إن من لم يجوز إقامة كل من المترادفين مقام الآخر فالظاهر انه ينبغي أن لا يجوز عنده نقل الحديث بالمعنى - أصل - مفهوم الزمان والمكان حجة عند الشافعي والجمهور ومن فروع المسئلة ما اذا قال لوكيله افعل هذا ثم قال افعله في هذا اليوم أو في هذا المكان فقياس هذا أنه يكون منعاً له فيما عدا ذلك كذا في التمهيد - أصل - الأمر يستعمل في الكراهة والتحريم حتى قال بعضهم انه حقيقة فيهما وكأن وجهه أنه مستعمل في التهديد والمهدد عليه إما حرام أو مكروه - أقول - بل الوجه ان فعل اكفف ودع في معنى النهي نعم التحقيق ان مثل ذلك للوجوب فان الكف فعل والمقصود وجوبه لكنه يلزم منه حرمة ما يتعلق به الكف ولا يقتضي ذلك أن يكون النهي أيضا للوجوب فان مدلوله ترك المنهي عنه قطعا بمعنى الكف كما لا يخفى - أصل - الأمر المطلق عندهما أي الامام الرازي وابن الحاجب لا يدل على تكرار ولا على مرة وان كان لا يمكن في أقل من مرة إلا أن اللفظ لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل ساكتاً عنه وعند جماعة يدل بوصفه على مرة. ونقل ذلك عن أكثر أصحاب الشافعي وعند جماعة يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر لكن بشرط الامكان وعند جماعة هو لأحدهما فيتوقف فيه واذا تقرر ذلك فمن المسئلة اذا سمع مؤذنا بعد مؤذن فهل يستحب اجابة الجميع لقوله عليه الصلاة والسلام اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول يحتمل تخريج ذلك على أن الأمر يفيد التكرار أم لا. لكن اذا قلنا انه لا يفيده من جهة اللفظ فانه يكون من باب ترتيب الحكم على الوصف المناسب فيتكرر الحكم بتكرر علته. وذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام انه يستحب إجابة الجميع ويكون الاول آكد إلا في الجمعة فانهما في الفضيلة سواء وكذلك في الصبح اذا وقع الاول قبل الوقت والثاني في الصبح واقع في الوقت لأن الأذان الأول فيهما وان له فضيلة بالتقدم لكن الأذان الثاني في الجمعة مشروع في زمانه ﷺ. وقال النووي في شرح المهذب لا أعلم في المسئلة نقلا والمختار أن الاستحباب شامل للجميع إلا أن الأول متأكد يكره تركه انتهى والذي قاله الشيخ عز الدين أمثل منه وأوجه منهما أن يقال ان لم يصل فيستحب الاجابة مطلقاً ويكون الاول آكد إلا في الصبح والجمعة وان كان قد صلى فحيث

استحببنا الاعادة في جماعة أجاب لانه مدعو بالاذان الثاني أيضاً وإلا فلا كذا في التمهيد - أصل - الحكم المعلق بمن الشرطية ونحوها التكرار وان اقتضى العموم ومحله اذا كان الفعل الثاني واقعاً في محل الاول فأما اذا وقع الثاني في غير محلها فتكراره يوجب تكرار الحكم كقوله من دخل داري فله درهم فاذا دخل داراً ثم دخل داراً أخرى استحق درهمين كذا ذكره النووي في باب الاحرام بالحج من شرح المهذب قلت ونظيره الطلاق ونحوه كذلك أيضاً من التمهيد - واعلم - انه ذكر في كتب الحنفية عموم الفعل شموله أفراده وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى ثم لا خلاف في أن الامر المقيد بقرينة التكرار أو العموم أو المرة أو الخصوص يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه مذاهب قال عامة العلماء الحنفية إنه لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقاً أو معلقاً بوصف أو شرط وانما يستفاد العموم والتكرار بدليل خارجي كتكرار السبب مثلا - أصل - النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطىء لأنه لما ورد في القرآن مراداً به العقد في مثل (وانكحوا الأيامي منكم ومرادا به الوطىء كقوله تعالى « فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » والاشتراك مرجوح بالنسبة إلى المجاز فوجب المصير الى كونه في أحدهما مجازا ولا شك أن العقد سبب للوطىء وهو العلة الغائية له غالبا فان جعلناه حقيقة في العقد مجازا في الوطىء كان ذلك المجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وإن جعلناه بالعكس كان من اطلاق اسم المسبب على السبب والأول هو الراجح لأن السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ومن فروع ذلك لو حلف على النكاح ولم ينو شيئاً يحمل على العقد لا على الوطىء كذا في التمهيد - أقول - ذكر في المغرب الحنفية أصل النكاح الوطىء ثم قيل للتزوج مجازاً لانه سبب للوطىء المباح واليه يشير كلام الاصوليين من الحنفية ولو اعتذر الاكثرون حيث جعلوا اشتراط الدخول في تحليل المطلقة الثلاث بالحديث لا بالكتاب وقالوا ان النكاح وإن كان حقيقة في الوطىء إلا أنه لا يضاف الوطىء إلى المرأة حقيقة لانها محل الوطىء فكانت موطوءة لا واطئة وينبغي أن يعلم أن النكاح في أصل اللغة حقيقة في الضم كما هو المشهور لكنه جعل في المغرب

هذا المعنى أيضاً مجازيا - واعلم - أنه اختار الرافعي انه إذا قال للزوجة انكحي يكون من كناية الطلاق وزاد النووي انه كناية إذا خاطبها بخلاف ما إذا خاطب الولى فانه صريح فاعترض الاسنوي بان كلام النووي لا يستقيم إلا على قولنا انه حقيقة في العقد مجاز في الوطء فان قلنا بالعكس فلا وإن جعلناه مشتركا فان قلنا إن المشترك يحمل على جميع معانيه اتجه ذلك وإلا فلا بد من مراجعته - أقول - النكاح بمعنى العقد يحتمل الصحيح والفاسد لكن الاصل الصحة فلذا يكون صريحاً في الطلاق فكذا الوطء من المسلم يحمل على الاباحة إذا كان قابلا له كاولى الغير المحرم فيستلزم الطلاق ففي المسئلة تفصيل تأمل - أصل - الأمر المجرد عن القرائن لا يدل على فور ولا على تراخ بل على طلب الفعل خاصة وهذا هو المنسوب إلى الشافعي وأصحابه فلو قال لولي امرأته زوجها فان ذلك لا يكون إقراراً بالفراق وإن قال الامام القفال بأنه إقرار به بل فيه تفصيل إن كان الأمر للفور كما زعم جماعة فهو إقرار وإلا فلا كما هو الحق ثم الصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي إلا أن مرادهم بالتراخي عندهم عدم التقييد بالحال التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم أعم من الفور وغيره فبين الفريقين لا مخالفة في الحقيقة والمآل - أصل - النهي يطلق على المحرم والمكروه بخلاف لا تفعل ونحوه فانه عند التجرد عن القرائن يحمل على التحريم كما صرح به الامام الرازي وغيره ونقل الاسنوي نص الشافعي فيه - أصل - قال الحنفية النهي عن الفعل الحسي عند الاطلاق يقتضي القبح لعينه فلا تترتب عليه الاحكام المقصودة منه وعن الفعل الشرعي يقتضي القبح لعينه فيكون مشروعا باصله مسقطاً للقضاء غير مشروع بوصفه هذا عند الاطلاق وقد يدل الدليل في النهي عن الحسي على انه لمجاور منفصل كالنهي عن القربان في مدة الحيض للأذى فلا يكون لعينه حتى لو قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وكذا قد يدل الدليل على أن النهي في الشرعيات بعينه باطل كالنهي عن بيع ما في بطون الامهات وما في أصلاب الآباء أو على أن النهي لمجاور فهو صحيح مكروه كالبيع وقت النداء - أقول - يرد على(١) هذا أن تكون

(١) قوله يرد على هذا الخ أقول هذا أغرب ما قرأناه من اعتراض على مذهب ولو أنه حكى لنا عن أحد

الصلاة من الحائض مشروعة مسقطة للقضاء فيما إذا نذرت أن تصلي في هذا الشهر بل تكون صحيحة مكروهة ولم يقل أحد بذلك تأمل - وأعلم - أنهم ذكروا أن النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة للمجاور فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل إنما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن - أقول - فيه أن الصلاة عبارة عن حركات وسكنات فشغل المكان جزء الصلاة فالنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة لجزئها نعم يمكن أن يقال هذا المكان ليس بقبيح بل اعتبار انه تعلق به حق الغير ثم انهم اعترضوا على أصلهم بان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ولذا لا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء فاجابوا بان الاجماع على ثبوت الملك للمال المباح دليل على أن النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل وتلك غير ثابتة في أموالنا بحسب زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فاعترض صاحب الكشف بأنه يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء وإباحتها ومع ذلك لا يملكونها. والجواب ان ذلك انما يلزم لو كانت الرقاب في الاصل مباحة التملك بالاستيلاء عليها كالاموال وهو ممنوع كيف وقد قال تعالى « ولقد كرمنا بني آدم » والمملوكية تنافي الكراهة وإذا لم يكن تملك الرقاب مباح الاصل يكون فيه النهي لعينه ألا ترى أنهم جعلوا النهي عن النكاح في قوله تعلى « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » للنهي لعينه مع أنه من قبيل النهي عن الشرعيات بقي انه يلزم أن يملكوا أموالنا بدون احرازهم اياها في ديارهم فان ذلك غير لازم في زعمهم مع أن الاحراز شرط عند الحنفية. وذكر الشافعية في كتبهم مذاهب منها أنه لا يدل على الفساد مطلقاً. ونقله صاحب المحصول عن أكثر الفقهاء. ومنها أنه يدل عليه مطلقا وصححه ابن الحاجب. ومنها انه يدل عليه في العبادات دون المعاملات ومنها انه يدل مطلقاً في العبادات وكذلك في المعاملات إلا إذا رجع إلى أمر مقارن للعقد غير لازم. واختار هذا القول الآمدي ونقل بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعي ورأيت في البويطي والرسالة مثله إذا عرفت ذلك فالتفاريع الفقهية عندنا في العقود موافقة لما ذكرنا

ممن ينتسب الى العلم لم نصدق به فإن حرمة صلاة الحائض ليست لأمر مجاور بل لعدم الطهارة التي هي بعض شرائط الصلاة فإن الطهارة لا تصلح مع الحيض وبين حرمة قربان الحائض ومباشرتها الصلاة كما بين السماء والارض وقلما عني أحد بالاعتراض على العلماء وتزيف مقالاتهم إلا وقع في مثل هذا الخبط.

ولذا صححنا البيع وقت النداء وبيع الحاضر للبادي والبيع والشراء على بيع أخيه وشرائه ونحو ذلك لكونه مقارنا غير لازم وأبطلنا شراء الغائب وبيعه والتفريق بين الجارية وولدها للزوم المعنى وأما العبادات فاجبنا بالقاعدة في اكثر الاشياء كالصلاة في الاوقات المكروهة وصوم يوم الشك فان الصلاة أو الصوم لم ينعقد لكنا خالفنا بالصحة مع التحريم عند استعمال المغصوب في الطهارات والصلاة كالمياه والتراب والخف والاشجار وغير ذلك فان الوضوء والصلاة صحيحة مع تحريم استعمال تلك الاشياء من التمهيد - أقول - هذا التفصيل بين العبادات والمعاملات إنما يظهر على القول الاخير وذكر الامام الغزالي في المستصفى أن مثل الصلاة والصوم والبيع في الأوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارىء وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على أصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم». وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام اقرائك فانه في معنى النهي هذا كلام ظاهر المنع جدا مع انه يلزم أن تثبت حرمة المصاهرة بين مزنية الأب والولد لأن النكاح حينئذ لا يحمل في الآية على العقد - اصل - المعرف بالاضافة أو اللام ألاصل الراجح فيه العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع كذا في التلويح - أقول - فيه بحث أما أولا فلان الحكم على الفرد المعين المعهود أيضا لا سيما في العلوم وبالجملة يحتاج الى القرينة من تقدم الذكر ونحوه الظاهر انه يقال يراد العهد الخارجي عند تقدم العهد ثم الاستغراق كما اشتهر في أصول الشافعية الجمع المضاف والمحلي باللام التي ليست للعهد نعم اذا لم يكن قرينة على العموم. وأما ثانيا فلان التفاوت بين افراد التعيين المدلول باللام محل تأمل. وأما ثالثا فلان الاستغراق وان كان هو المفهوم في الخطابيات لكن العهد الذهني غير متبادر في المقام الاستدلالي كما لا يخفى. قال صاحب الكشف الكبير اللام لتعريف المعهود والا فلتعريف الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض ثم الحقيقة لما كانت صالحة للواحد والكثرة كانت اللام

للاستغراق ولغيره بحسب اقتضاء المقام سواء كان اللفظ مفرداً أو جمعاً. وقال الحنفية الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس فهو بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف ليركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لكل النساء - واعلم - انه فرع الأسنوي الشافعي على هذا الاصل التلقيب بملك الملوك وشاه شاهان فقال ينظر إن أراد ملوك الدنيا ونحوه وقامت قرينه للسامعين تدل على ذلك جاز سواء كان متصفاً أم لا كغيره من الألقاب الموضوعة للتفاؤل أو المبالغة وان أراد العموم فلا إشكال في التحريم أي تحريم الوضع بهذا القصد التسمية بقصده سواء قلنا انه للعموم أو مشترك بينه وبين الخصوص - أقول - التلقيب لا تعلق له بهذه الأصل بل هو بواسطة سوء الأدب كما ستعرفه قريباً. ثم نقل عن الشيخ عن الدين انه يحرم الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بمغفرة جميع الذنوب أو بعدم دخولهم النار لانا نقطع باخبار الله واخبار الرسول ﷺ ان منهم من يدخل النار. ثم نقل عن الرافعي انه لو قال أنت طالق ان تزوجت النساء انه يحنث بثلاثة وانه لو حلف ليصومن الأيام يحتمل حمله على أيام العمر والأولى حمله على ثلاثة ولو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث إذ لو حلف على العموم لم يحنث كما لو حلف لا يشرب ماء النهر فانه لا يحنث بشرب بعضه على الصحيح تأمل - واعلم - انه ورد في الحديث الصحيح أخنع اسم عند الله رجل يسمى ملك الأملاك وفي رواية لمسلم أغيظ رجل عند الله يوم القيامة وأخبثه رجل كان يسمى ملك الأملاك لا ملك إلا الله واستدل بهذا الحديث على تحريم التسمي بهذا الاسم لورود الوعيد الشديد ويلحق به ما في معناه مثل خالق الخلق وأحكم الحاكمين وسلطان السلاطين وأمير الأمراء وهل يلحق به من يسمى قاضي القضاة أو حاكم الحكماء اختلف العلماء في ذلك. قال الزمخشري رب غريق في الجهل والجور من مقلدي زماننا قد لقب أقضى القضاة ومعناه أحكم الحاكمين وينفيه ابن المنير بحديث أقضاكم عليّ فيستفاد منه ان لا حرج على من أطلق على قاض يكون أعدل القضاة أو أعلمهم في زمانه أقضى القضاة أو يريد اقليمه أو بلده ثم تكلم في الفرق بين قاضي القضاة وأقضى القضاة وفي اصطلاحهم على ان الاول فوق الثاني وصوَّب علم الدين العرافي ما ذكره الزمخشري من المنع وأجاب عن

حديث عليّ بان التفضيل فيه في حق من خوطب به ومن يلحق بهم فليس مساوياً لاطلاق التفضيل بالالف واللام. قال ولا يخفى ما في اطلاق ذلك من الجراءة وسوء الادب والذي ترجح عندي جواز التسمية بقاضي القضاة فانها وجدت في العصر القديم من عهد ابي يوسف صاحب ابي حنيفة وقد منع الماوردي التلقيب بملك الملوك مع انه يقال له اقضى القضاة وكان وجه التفرقة الوقوف مع الخبر وظهور إرادة العهد الرباني في القضاء. وقال الشيخ ابو محمد بن ابي حمزة يلحق بملك الاملاك قاضي القضاة وان كان قد اشتهر في بلاد الشرق من قديم الزمان. قال وفي الحديث الزجر عن ملك الأملاك والوعيد عليه يقتضي المنع منه مطلقاً سواء اراد من يسمى انه ملك على ملوك من في الأرض أو على بعضها سواء كان محقا في ذلك أو مبطلا كذا في شرح البخاري للشيخ ابن حجر - أقول - يمكن الفرق بين ملك الاملاك وما يرادفه من سائر الألفاظ بأنه يفهم عرفاً منه ما يليق بجناب الملك الحق تعالى وتقدس بخلاف غيره كما لا يخفى سواء أريد العموم أولا على ما يشعر به آخر الحديث - واعلم - أن الاسنوي قال الجمع المعرف للعموم إذا لم يكن للعهد والمفرد المعرف باللام والاضافة للعموم على الراجح بدليل انه لو أوصى لولد زيد وله أولاد أخذوا كلهم وأنه لو حلف لا يشرب ماء هذه الادوات أو الحب لم يبر الا بشرب الجميع إذا نوى الجنب الطهارة للصلاة فانه يصح ويرتفع الاكبر والأصغر كما في الوضوء ولا يخفى أن الفرق بين المفرد والجمع المعرفين بهذا الطريق غريب والعكس أظهر ثم قال ومن الفروع المخالفة للقاعدة إذا قال الطلاق يلزمني فانه لا يقع الثلاث بل واحدة ويعين ولا يعم واذا نوى المتيمم الصلاة فهل يستبيح الفرض والنفل أو يقتصر على الثاني على وجهين الاصح الثاني الى غير ذلك من الفروع - أصل - لا فرق عند الاصوليين والفقهاء بين جمع القلة والكثرة في الاقارير وغيرها على خلاف طريقة النحويين كذا في التمهيد - أصل - النكرة في الاثبات ان كانت للامتناع عمت كما في قوله تعالى « فيهما فاكهة ونخل ورمان » إذ لو لم تكن الفاكهة لعموم النوع لم يكن في الامتنان كبير معنى كذا في التمهيد - أصل - المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين سواء كان خبراً أو أمراً أو نهياً وقال في حاصل المحصول

الظاهر أن كونه آمراً قرينة مخصصة فلذا لو وقف على الفقراء وقفاً فافتقر فالراجح على ما ذكره الرافعي انه يدخل. ولو قال رجل كل امرأة من في السكة طالق فالصحيح انه طلقت امرأته لكنه ذكر النووي لو قال النساء المسلمين طوالق الصحيح انه لا يقع طلاق القائل وعلله بان المتكلم لا يدخل في عموم كلامه في الاصح عند الاصوليين - أصل - اعلم أن نكاح النبي ﷺ هل يجوز بلا ولى ولا شهود فيه وجهان فانه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل الاصح الجواز وقيل لا يجوز بناء على هذه القاعدة وهذا النفي الوارد في الحديث في معنى النهي - أصل - المخاطب بالفتح هل يدخل في العمومات الواقعة كمن والذي ونحوهما فيه تردد فالمؤذن هل يستحب له أن يجيب نفسه أم لا فيه نظر كذا في التمهيد - لفظ الذكور الذي يمتاز عن الاناث بعلامة كالمسلمين وفعلوا ونحو ذلك لا يدخل فيه الاناث تبعا خلافا للحنابلة فاذا صلت المرأة وأتت بدعاء الاستفتاح فهل تقول وما أنا من المشركين أو تأتي بلفظ جمع المؤنث لم أر من صرح بالمسألة والقياس الثاني لكن روى الحاكم في مستدركه ان النبي ﷺ لقن فاطمة رضي الله عنها هذا الذكر في ذبح الاضحية بلفظ الذكور وأيضاً الدعاء في الخطبة واجب للمؤمنين والمؤمنات وقالوا أقله ان تقول للحاضرين رحمكم الله كذا في التمهيد - أقول - تحرير المسألة ومحل الخلاف انه اذا اطلق هذا اللفظ بلا قرينة فالظاهر عدم دخول الاناث عند الجمهور خلافاً للحنابلة والا فلا نزاع في الدخول بحسب المجاز والتغليب نحو قوله تعالى (وكانت من القانتين) فاذا عرفت فلا اشكال بدعاء الاستفتاح والخطبة كما لا يخفى - أصل - اذا ورد حديث مخالف للكتاب ولم يعلم المتقدم هل يؤخذ بالكتاب أم بالحديث أم يتوقف قال في الحاوي الصحيح ان السنة ان كانت مخصصة عمل بها وان كانت رافعة بالكلية فلا وقريب من هذا انه لا يوجب عرض الحديث على كتاب الله تعالى النقل من التمهيد - اصل - تخصيص العام ونحوه كتقييد المطلق قد يكون بالنية فقط كما اذا قال لا اكلم احداً ونوى زيداً أو حلف لا يسلم على فلان وسلم على قوم هو فيهم واستثناه بقلبه صح بالعرف الشرعي وبالاستعمال العرفي وان لم توجد النية كما لو حلف لا يصلي فانه محمول على الصلاة الشرعية خاصة أو لغة ولو قال لا آكل

الرؤس فان العرف يخرج رؤس العصافـــير على ما يفهم من كلام الرافعي لكنهم قالوا اذا نذر اعتكاف شهر فانه يلزمه الايام والليالي الا ان يقول أيامه أو نهاره فلا يلزمه الآخر فلو لم يتلفظ بالتخصيص ولكن نواه بقلبه فالاصح انه لا أثر لنيته من التمهيد - اقول - ذكروا انه لا بد من النظر في التعليقات الى اللفظ والى السابق الى الفهم في العرف الغالب فان تطابقا فذاك وان اختلفا فالاعتبار باللفظ لا بالعرف على الاصح - أصل - اذا قيد المعطوف أو المعطوف عليه بالحال فيعود الى الجميع كما يفهم من كلام البيضاوي الاتفاق عليه لكن صرح في المحصول بالرجوع الى الأخيرة على قاعدة أبي حنيفة فاذا عرفت ذلك فمن الفروع اذا قال وقفت على أولادي وعلى أولاد أولادي المحتاجين فان الاحتياج شرط في الجميع إتفاقا أو عندنا خاصة وفي حكم الحال التمييز والصفة ايضا كذا يستفاد من التمهيد - أقول - هذا انما يظهر على تقدير تأخير القيد وقد قال فرقة لو قدمت فقد قال في المطول ثم القيد اذا كان مقدماً على المعطوف عليه فالظاهر تقييد المعطوف فيه نعم ليس بقطعي بل السابق الى الفهم في الخطابيات وظاهره انه لا وجه لاختصاصه بالمعطوف وان وسطت الحال لا وجه لتعلقها بالاخير لكنه نقل صاحب التمهيد عن ابن الحاجب التوقف في ذلك اذا كان القيد المتوسط ظرف زمان أو مكان وقال أيضا اذا أعيد العامل نحو أكرم زيداً اليوم وأكرم عمرو أو اختلف المعنى نحو طلق زوجتي اليوم وأعتق عبدي ففي رجوع القيد اليهما نظر - أصل - التخصيص بقيد كالصفة والشرط ونحوهما في الآية والحديث لا يوجب نفي الحكم عما عداه عند الحنفية خلافا للشافعية وان اعتبر ذلك في الروايات اتفاقاً كما سبق هذا هو المسهور - أقول - لكنه(١) قال في المحيط. وأماكن البهائم فقد كرهها بعض

---

(١) قوله لكنه قال في المحيط الخ أقول يريد ان قول صاحب المحيط ان النهي عن كي البهائم على الوجه يشير الى جوازه في غير الوجه فيه اعتبار التقيد بالوصف وذلك خلاف مذهبه وهذا غلط منشأه وقلة التأمل فأن مراد صاحب المحيط بقوله هذا ان الكي على غير الوجه بقى على الحكم الأصلي وهو الحل لا أنه اكتسب حكماً جديداً بالقيد المذكور وهذا عين مذهب الحنفية فأنهم يقولون ان ما وراء القيد يبقى على حكمه الأصلي من حل وحرمة.

المشايخ وبعضهم جوزوا ذلك فانها علامة. وعن رسول الله ﷺ انه نهى عن كي البهائم على الوجه وهذا يشير الى جوازه في غير الوجه - أصل - اذا فعل النبي ﷺ ما لو لم يفعله لكان ممنوعا فذلك دليل الوجوب كالركوعين والقيامين في صلاة الكسوف كذا ذكره جمهور الشافعية لكن قال النووي بان زيادة الركوع والقيام ليست بلازم وواجب ومن الفروع المخالفة للقاعدة سجدة التلاوة في الصلاة وتوالى التكبيرات الزوائد في صلاة العيد كذا يستفاد من التمهيد - أصل - شرائع من قبلنا تلزمنا على أنها شريعة لرسولنا اذا قصها الله تعالى أو رسوله عليه الصلاة والسلام من غير إنكار هذا هو المختار عند الحنفية لكن نقل الاسنوي في التمهيد انها لا تكون شرعاً لنا عند الجمهور. ثم قال لو حلف ليضربن زيداً مثلا مائة خشبة فضربه بالعشكال يبر لقوله تعالى (وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث) ولا يخفى أن الضغث هو الشماريخ القائمة على الساق والواحد هو المسمى بالعشكال قال إمام الحرمين اتفق الفقهاء على أن الآية معمول بها في ملتنا لان الملل لا تختلف في موجب الألفاظ وفيما يقع براً وحنثاً وقد يقال قد تختلف الاطلاق العرفي - أصل - اذا كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه كان لكل منهما رجحان فمن الفروع تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله عليه الصلاة والسلام صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة فيما عداه إلا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله عليه الصلاة والسلام أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة والصحيح هو الثاني وسببه ان حكمه اختيار البيت هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الأجر بالكلية وأما حكمه المسجد فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب كذا في التمهيد - أصل - قال إمام الحرمين أجمع المحققون غلى ان العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين نظروا وبوّبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل وجمعوها وهذبوها. وذكر ابن الصلاح انه يتعين الآن تقليد الأئمة الاربعة دون

غيرهم فاذا التزم مذهباً هل يجوز له الرجوع الى مذهب آخر فيه ثلاثة أقوال(١) ثالثها يجوز ولا يجوز في غيره.

فمن فروع المسئلة اذا حكم القاضي بمذهب غيره مقلداً فان قلنا لا يجوز للمقلد تقليد من شاء بل عليه تقليد مقلده نقض حكمه وإلا فلا من التمهيد - أصل - الأداء والقضاء بحسب اصطلاح الشافعية يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء إلا فيما يتصور فيه القضاء إذ الأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولا فالقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له وجوب في الجملة باعتبار تحقق السبب فان النائم والحائض يقضيان مع انه لا وجوب بالفعل في حقهما والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الأول وقبل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الاداء بالانفراد إعادة لان طلب الفضيلة عذر. وذكر القاضي عضد الدين انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء أولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازاً عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر شرعا ثانيا حيث قال ﷺ فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها واعترض عليه جدي بان ظاهر كلامهم انها أقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء ولم يطلع على ما يوافق كلام القاضي صريحا. وأجاب عنه بعض الافاضل بانه لا مشاحة في الاصطلاح. أقول هذا مردود فان الكلام في اصطلاح القوم لا في اصطلاح نفسه بل الجواب ان قوله أولا لو لم يتعلق بقوله المقدر له لزم أن يدخل القضاء في تعريف الاداء فانه أيضا واقع في وقته المقدر بدليل الحديث أعني فليصلها الخ لا يقال وقت القضاء ليس بمقدر بل موسع في جميع العمر لانا نقول لو سلم ان التذكر

---

(١) قوله ثالثها الخ أقول أصح الاقوال أنه يجوز له الرجوع مطلقاً فإن الرجل ما لم يقم عنده دليل على حكم من الأحكام بحيث يجزم به ان ما خالف هذا الحكم باطل فأقوال المجتهدين أهل الأدلة لديه سواء ومهما أبيح له تقليد واحد منهم لا يعنيه فهو في كل حكم من الأحكام الشرعية وكل حادثة من الحوادث على هذا الخيار بل الذي أراه أن المقلد اذا صادفت مذهب إمام آخر فأن عبادته تقع صحيحة وان كانت فريضة سقط الفرض بها فأن المقلد لامام اذا كان ينوي بمتابعته إصابة حكم الله في المسألة لا متابعة ذلك الامام لنفسه كان ذلك مقبولا منه وان لم يصادف مذهب مقلده بل صادف مذهب إمام آخر أو صادف الصواب عند الله وان لم يقل به أحد وان نوى متابعة ذلك الامام لنفسه لم ينفعه وان صادف فعله حكم الله في المسألة.

ليس بتقدير وتعيين له فنقول ذكر الاسنوي في التمهيد ان قضاء رمضان يؤقت بما قبل رمضان الذي بعده نعم ذكر أيضاً انه اذا احرم بالحج ثم أفسده فان المأتي به بعد ذلك يكون قضاء ولا يخفي انه ليس لهذا المأتي به وقتان مقدران. ونقل أيضا قولين فيما اذا أحرم بالصلاة فأفسدها ثم أتى بها ثانيا في الوقت هل الصلاة الثانية قضاء أو أداء - واعلم - ان القضاء والاداء عند الحنفية من أقسام المأمور به مؤقتا كان أو غيره فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر - فائدة - الامر في اللغة استعمال صيغة دالة على طلب الفعل من المخاطب على طريق الاستعلاء ويعبر عنه بالفارسية بقولنا فرمودن وجمعه أوامر باعتبار جعل الامر أمرا فكانه جمع الامر. وقد يطلق على كل مقصد وشأن تسمية للمفعول بالمصدر لان الداعي الذي يدعو اليه من يتولاه سيد يأمر بأمره وجمعه الأمور وفي النحو صيغة افعل خاصة بلا قيد الاستعلاء أو العلو وفي اصطلاح الشافعية الصيغة الطالبة للفعل مطلقاً من المخاطب وفي اصطلاح الحنفية الصيغة الطالبة له على طريق الاستعلاء لكن بشرط أن لا يراد بها التهديد أو التعجيز أو نحوهما وقد يطلق فيما سوى عرف النحو على الطلب والاقتضاء للفعل كذا يستفاد من الكتب المعتبرة ﴿خاتمة في أسئلة ظريفة وأجوبة لطيفة﴾ أي شيء قليله حلال وكثيره حرام في غير حالة المخمصة والاضطرار. الجواب انه نهر طالوت الذي ابتلاهم الله به - مسئية - أي شيء فعله حرام وتركه حرام. الجواب انه صلاة السكران - مسئلة - كيف يكون رجل ذبح شاة فخرج لحاجة وعاد وقال لأهله كلوها فقد حرمت على فقال أهله حرمت علينا أيضاً. الجواب انه مشرك ذبح على اسم الاصنام ثم أسلم بعد خروجه فأسلم الأهل أيضا - مسألة - كيف يكون خمسة رجال زنوا بامرأة وجب على الاول القتل وعلى الثاني الرجم وعلى الثالث الحد وعلى الرابع نصف الحد والخامس لا شيء عليه. الجواب ان الأول استحل الزنا فكفر والثاني زان محصن والثالث حر غير محصن والرابع عبد والخامس مجنون أو واطيء بشبهة - مسألة - أي مائين يصح الوضوء بكل منهما منفرداً ولا يصح بهما مجتمعين. الجواب[1] انه اذا صب الماء

(١) قوله الجواب ان هذا الخ أقول هذا حكم لا يتبين له وجه فأن أحد الماءين اذا كان متغيراً بما لا يضر

المتغير بالخليط الذي لا يضر كالزعفران على ماء لا تغير فيه أصلا فتغير المجموع لانا حكمنا بالعفو فيما لا يمكن الاحتراز عنه كذا في شرح المنهاج للأسنوي - مسئلة - أي رجل صلى فسلم عن يمينه حرمت امرأته وعن يساره بطلت صلاته ونظر الى السماء فوجب عليه الف درهم. الجواب انه رجل تزوج بامرأة شخص غاب وحكم بموته ثم رآه حيا عن يمينه واطلع على دم كثير في ثوبه عند السلام عن اليسار ولما نظر الى السماء رأى الهلال وكان عليه دين مؤجل اليه - مسئلة - أي امام كان يصلي بأربعة فدخل المسجد رجل آخر وجب على الامام القتل ووجب تسليم امرأته الى ذلك الرجل وعلى الاربعة التعزير ووجب هدم المسجد بالكلية. الجواب ان الامام قتل ذلك الرجل وادعى ان امرأته زوجته وشهد له الاربعة الذين صلوا معه وأخذ دار ذلك الرجل وجعلها مسجدا - مسئلة - رجل قال ان كان في كمي دراهم هي أكثر من ثلاثة فامرأته طالق فكان في كمه أربعة ما حكمها. الجواب انه لا يقع الطلاق لانه ليس في كمه دراهم هي أكثر من ثلاثة إذ الزائد على الثلاثة ليس إلا درهم واحد أقول هكذا ذكر في كتب الشافعية وفيه تأمل - مسألة - امرأة في فمها لقمة قال لها زوجها ان ابتلعتها فأنت طالق وان أخرجتيها فأنت طالق ما حيلتها. الجواب انها تبلع نصفها وتخرج نصفها وقد روى عن أبي يوسف انه طلبه هرون الرشيد ليلا فاذا هو جالس وعنده رجل فقال لهذا الرجل جارية أريدها وقد حلف هذا الرجل لايهبها ولا يبيعها فهل في ذلك مخرج قلت نعم يهب لك نصفها ويبيع نصفها فقال أريد وطأها في هذه الليلة بلا استبراء ما الحيلة فقلت اعتقها وتزوجها فان الحرة لا تستبرأ - مسألة - أي شخص يجب على شخصين صدقة فطره كما لا جملة. الجواب اذا جاءت أمة مشتركة بين رجلين بولد - مسئلة - رجل قال لامرأته حالفاً بالطلاق كما تقولين لي في هذا المجلس أقول لك فقالت أنت طالق فما حيلته. الجواب انه يقول لها أنت طالق

بحيث يصح التطهر به كيف يعقل أن يفارقه حكم الطهورية اذا اختلط بماء لا تغير فيه ويمكن تصوير المسألة بما اذا كان لرجل إنا آن من ماء ووقعت في أحدهما نجاسة ولم يعلم ذلك بعينه فأنه يجوز أن يتوضأ بواحد منهما على الانفراد اذا أداه اجتهاده الى الحكم بطهارته فاذا أضاف أحدهما الى الآخر لم يجز له أن يتوضأ به لأنه صار نجساً بيقين.

ثلاثا ان طلقتك أو يقول انت تقولين انت طالق او يقول انت طالق ان شاء الله وقال بعض الشافعية انه يقول انت طالق بفتح التاء فلا يقع الطلاق لانه خاطب المؤنث بخطاب المذكر لقصد حكاية قولها - مسئلة - رجل غني له مماليك يلزمه كفارة اليمين او الظهار فأعتق رقبة فأنعتقت لكن لا يجزي عن الكفارة بل عليه أن يصوم كيف يكون. الجواب ان هذا محجور بالسفه لكن تلك المسئلة على رأي ابي يوسف ومحمد دون ابي حنيفة صرح به في الهداية وغير انتهى - مسألة - رجل عاقل بالغ مسلم دخل حرزا وهتك حرمته وسرق منه نصابا لا شبهة فيه ولا حد عليه كيف يكون. الجواب انه دخل في حرز وقعد في دون فجاء صاحب الدار بمال ووضعه فيه فخرج السارق واخذه لا يقطع لان المال ما حصل بهتك الحرز كذا افاده السبكي من الشافعية - مسئلة - قال الشاعر

فان ترفقي يا هند فالرفق★ وان تخرقي يا هند فالخرق أشأم

وانت طلاق والطلاق عزيمة★ ثلاثا ومن يخرق أعق وأظلم

فسئل الكسائي أو ابو يوسف القاضي ماذا يلزم اذا رفع او نصب فقال يلزمه بالرفع واحدة لانه قال انت طالق ثم اخبر ان الطلاق التام ثلاث ويلزمه بالنصب ثلاث لان معناه انت طالق ثلاثا وما بينهما معترضة وانت خبير بانه يجوز على الرفع الثلاث ايضا بأن تكون اللام في قوله والطلاق للعهد بل ما هو الظاهر لاعادة النكرة معرفة كما قرر في كتب الاصول وعلى النصب الواحدة ايضا بأن لا يكون مفعولا مطلقا بل حالا والمعنى الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا وعلى الجملة هذه الاحتمالات على ظاهر اللفظ وما أراده الشاعر هو الثلاث لقوله بعد

فبيني بها كان كنت غير رفيقة ★ ووا لامريء بعد الثلاث تقدم

- واعلم - ان قوله وانت طلاق كناية في الصحيح عند الشافعية فلا يقع به واحدة ولا ثلاث الا بالنية على تقدير الرفع او النصب - مسألة - مشتملة على نكتة نحوية. ذكر في بعض الكتب الفارسية مثل كنز العبادة لو قال سمع الله لمن حمد بدون الهاء فسدت صلاته فذكر الفاضل الهندي ولا يجوز حذف العائد في قوله سمع الله لمن حمده فان الضمير عائد الى غير الموصول فلا يكون مستغنى عنه فلا

يجوز حذفه منويا فاذا قال سمع الله لمن حمده قاصدا قوله سمع الله لمن حمد على ما هو شأن من يقصد اتباع السنة كان هذا غير جائز في النحو للزوم الضمير غير المستغني عنه فلا يكون مما يشبه ألفاظ القرآن فينبغي ان تفسد الصلاة كما في بعض الروايات. أقول فيه بحث أما اولا فلأن مدار جواز الحذف في العربية على القرينة معنوية أو لفظية وقد يحذف في غير العائد الى الموصول في مثل كله لم أصنع ولا شك ان القرينة هنا ظاهرة وأما ثانياً فلان الخطأ في الاعراب بدون تغيير المعنى لا يبطل الصلاة إذ المعتبر عند الامام أبي حنيفة ومحمد عدم تغيير المعنى وعند أبي يوسف وجود مثله في القرآن ثم انه يمكن ان يوجه فساد الصلاة بان المتبادر عند الحذف عموم مفعول حمده وهو غير صحيح معنى تأمل - مسئلة - رجل خرج الى السوق ثم رجع الى امرأته فوجدها رجلا فقال من هذا فقالت هذا زوجي وانت عبده كيف هذا. الجواب ان هذا عبد زوجه مالكه ابنته ودخل العبد بها ثم مات السيد وورثت الزوجة زوجها أي العبد فانفسخ النكاح وكانت حاملا فولدت فانقضت العدة فتزوجت برجل وباعت العبد أي الزوج الأول منه - مسئلة - رجل مات بالمغرب فوصل خبر موته الى الشرق فوجب على شخص فيه صلاة عشر سنين كيف يكون. الجواب أن هذا الشخص كان أم ولد تصلي مكشوفة الرأس وقد توفي مستولدها ولم تعلم بموته عشر سنين - مسئلة - رجل جرح جرحاً واحداً فضمنه فجرح ثانياً فضمنه فجرح ثالثاً سقط أحد الضمانين ولم يجب في الثلاثة الا ضمان واحد. الجواب هذا رجل وضح رأس رجل فوجب عليه خمس من الابل وأوضحه ثانياً فصار الواجب عشرة ثم أوضحه ثالثاً بحيث رفع الحاجز بينهما قبل الاندمال فيعود الواجب الى خمسة ولا يجب أكثر منها - مسئلة - نظر الى امرأة اول النهار حراماً عليه ثم حلت له ضحوة وحرمت الظهر وحلت العصر وحرمت المغرب وحلت في العشاء وحرمت في الفجر وحلت في الضحوة وحرمت في الظهر وحلت في العصر وحرمت في المغرب. الجواب ان هذه المرأة أمة الغير فالنظر اليها بالشهوة في أول النهار حرام فاشتراها الرجل ضحوة واسقط الاستبراء بحيلة واعتقها في الظهر وتزوجها في العصر وظاهر منها المغرب وكفر في العشاء وطلقها عند الفجر وراجعها ضحوة وارتدت الظهر

وأسلمت العصر ولاعنها في المغرب - مسئلة - امرأة طلقها زوجها فوجب عليها ثلاث عدد. الجواب هذه أمة صغيرة تحت حر طلقها فعليها الاعتداد بشهر ونصفه فلما دنت مدة انقضاء العدة بلغت بالحيض فانقلبت العدة الى ثلاث حيض فلما قرب فراغها مات عنها زوجها فانقلبت الى عدة الوفاة - مسئلة - عبد تزوج أمة غيره كان ولده منها في حياة السيد حرا ومن ولد له بعد الموت كان رقيقاً. الجواب انه رجل زوج أمته بابنه وهو عبد لغيره - مسئلة - اي شيء ان وقع كله على شخص ضمن بعضه وان وقع بعضه ضمن كله الجواب هو الميزاب فان الخارج(١) منه اذا وقع على شخص فقتله وجبت الدية بتمامها وان وقع كله لم يجب إلا النصف - مسئلة - عبد تزوج أمة غيره باذنه نكاحا صحيحاً مع علمه بانها أمة فولدت أولاداً أحراراً. الجواب هو رجل ابنه مملوك لآخر فزوج أمته لابنه باذن سيده فاذا ولدت كان حراً لانه يعتق على جده - مسئلة - قالت امرأة هذا اللحم ليس بمن وحلفت بالعتاق وحلف الرجل بالطلاق ان لم يكن منا ما الحيلة. الجواب انه يطبخ اللحم قبل ان يوزن فلا يقع الطلاق ولا العتاق للشك من طلاق المحيط - مسئلة - حلف رجل لا طلقن اليوم امرأتي ثلاثا ما الحيلة ان لا يطلق. الجواب ان يقول لها انت طالق ثلاثا ان شاء الله أو على ألف فقالت المرأة لا أقبل والحيلة الأولى مروية عن أبي حنيفة وبه أخذ كثير من المشايخ لأنه أتي بالتطليق لكن في ظاهر الرواية لا يصلح هذا حيلة لأن ما أتي به ليس تطليقاً بل تعليق. وأما الحيلة الثانية فبالاتفاق صرح بذلك في حيل المحيط - مسئلة - لو كان لرجل امرأتان فطلبت أحديهما طلاق الاخرى وهو لا يتخلص منها وليس من رأيه ان يفارق صاحبتها فما الحيلة. الجواب انه يكتب اسم تلك المرأة واسم أبيها على كفه اليسرى ويشير بيده اليمنى الى المكتوب ويقول طلقت فلانه بنت

---

(١) قوله فإن الخارج الخ أقول كان الخارج عن الحائط من الميزاب مضمون لأنه مباح بشرط السلامة فاذا سقط على انسان فقتله وجبت الدية كاملة واذا سقط الميزاب بتمامه وجب نصف الدية لأن القتل حصل بمضمون وغير مضمون فقسم عليهما لا يقال ربما كان البارز أكثر من الداخل فينبغي ان ينظر في تقسيم الدية الى ذلك لأنّا نقول الشارع لم يعتبر ذلك ألا ترى انه لو سقط رجلان على رجل فقتلاه كانت الدية عليهما انصافاً وربما كان ثقل أحدهما ضعف ثقل الآخر.

فلان كذا في حيل المحيط - مسئلة - لو قال لزوجته ان ابتدأتك بالكلام فانت طالق فقالت ان ابتدأتك بالكلام فجاريتي حرة فما الحيلة. الجواب ان الزوج يكلمها أولا ثم تكلمه المرأة فلا يحنث لان تعليق المرأة على وجه المخاطبة كلام فلا يكون كلام الزوج ابتداء وليس كلام المرأة بتعليقها ابتداء «مسئلة» رجل له بنتان واختان متفقتان في جميع الصفات التي تختلف بها أحكام النكاح يملك تزويج احديهما دون الاخرى كيف يكون. الجواب انه امتنع من إنكاح احديهما من الكفؤ مع القدرة وطلب البنت أو الاخت النكاح فيصير فاسقاً في حقها كذا يستفاد من كتب الشافعية «مسئلة» مات رجل يرثه أخ امرأته دون أخيه الاعياني بلا مانع شرعي كيف يكون. الجواب انه تزوج بأم امرأة ابنه فولدت له ابنا فمات الرجل ثم مات أبوه فخلف هذا الولد الذي هو ابن أبيه وأخ امرأته أعيانيا أيضاً - مسئلة - كيف يكون رجل مات وترك عماً أعيانياً ويرثه خاله دون العم. الجواب انه تزوج بأم أم أخيه لأب فولدت له ابنا فمات الرجل ثم مات أخوه وخلف عما أعيانياً وهو الولد الذي هو ابن اخيه وخاله - مسئلة - كيف يكون رجل وامه ورثا المال انصافا. فالجواب انه رجل زوج بنته ابن اخته فولدت له ابنا فمات ابن الاخ ثم مات الرجل وخلف بنته وابنها الذي هو ابن ابن اخيه فللبنت النصف ولابنها النصف الباقي - مسئلة - كيف يكون ثلاثة اخوة لاب وام ورث احدهم ثلثي المال وكل من الاخرين سدسه. الجواب ان الميت امرأة لها ثلاث من بني العم احدهم زوجها فتصحيح المسئلة من ستة للزوج النصف والباقي بينهم اثلاثا - مسئلة - كيف يكون جاءت امرأة الى القاضي فقالت اني حبلى فان الد ذكرا لم يرث وان الد انثى ترث فلا تعجل في القسمة. الجواب ان هذه المرأة زوجة ابن البنت والورثة الظاهرون للميت زوج وابوان وبنت فان ولدت ذكرا فاصل المسئلة من اثنا عشر وتعول الى ثلاثة عشر فللزوج ثلاثة ولكل من الابوين اثنتان وللبنت ستة ولا شيء لابن الابن وان ولدت أنثى تعول المسئلة الى خمسة عشر اذ للبنت مع بنت الابن الثلثان أي ثمانية «مسئلة» أي امرأة يصح لها ان تقول ان ولدت ذكرا ورث وورثت أيضا من تركة فلان وان ولدت انثى لم ترث ولم أرث. الجواب انها بنت ابن الميت وزوجة ابن ابن الاخر

الميت وهي زوجة ابن ابن الميت والورثة الظاهرون زوج وأبوان وبنتان « مسئلة كيف تكون امرأة حبلى تقول ان ولدت ذكرا فلي الثمن من تركة فلان وله الباقي وان ولدت أنثى فالمال بيننا سواء وان اسقطت بنتا فالمال كله لي. الجواب انها زوجة الميت مع انها معتقة له « مسئلة » رجل صلى مع الامام صلاة من اولها الى آخرها فما لم يصل هذا الرجل ركعة اخرى لا تجوز صلاته كيف يكون. جوابه رجل صلى وحده المغرب في بيته ثم دخل في صلاة الامام وصلاها معه يكون تطوعا ولا بد له من أن يصلي ركعة أخرى حتى تتم اربعا. مسألة. رجل صلى يوما وليلة بوضوء واحد فلم يجزه الفجر واجزأته البواقي كيف يكون. الجواب هذا رجل أجنب ليلا فاغتسل ونسي المضمضة وصلى الفجر فلم يجزه ثم شرب الماء بعد طلوع الفجر وابتل فاه فاجرأته سائر الصلوات. مسألة. رجل صلى يوما وليلة بوضوء واحد فاجزأته الفجر ولم يجزه سائر الصلوات كيف يكون. الجواب هذا رجل اصاب ثوبه دهن نجس اقل من الدرهم ثم انبسط بعد صلاة الفجر حتى صار اكثر من قدر الدرهم « مسئلة » رجل قال انا بصري عند ابي حنيفة كوفي عند ابي يوسف كيف يكون. الجواب أن المعبر عند أبي حنيفة المولد وعند أبي يوسف المنشأ - مسئلة - رجل قال انا اين خمس وثلاثين سنة عند أبي حنيفة وابن ست وثلاثين عندهما كيف يكون. الجواب انه ولد في خلال الشهر وابو حنيفة يعتبر الحساب بالأيام ويأخذ كل شهر ثلاثين يوما وكل سنة ثلاثمائة وستين يوما حتى يتم خمسا وثلاثين سنة وهما يعتبران الاهلة وبعضها ثلاثون وبعضها تسع وعشرون. اقول كذا في آخر الظهيرية والظاهر أن التفاوت بسبعة اشهر لا بسنة كاملة نعم لو كان الحساب عنده بالسنة الشمسية وبالقمرية عندهما تم الكلام - مسئلة - رجل قال انا ولدت في رمضان عند أبي حنيفة وفي شوال عند أبي يوسف. الجواب أنه ولد في آخر رمضان وقد رؤي هلال شوال بالنهار قبل الزوال فهذا اليوم من رمضان عند أبي حنيفة ومن شوال عند أبي يوسف - مسئلة - رجل له امرأتان. ارضعت احديهما صبيا حرمت على الزوج الأخرى. الجواب رجل زوج ابنه الصغير امة الغير فاعتقها سيدها فاختارت نفسها فوقعت الفرقة ثم تزوجت بزوج فتزوج هذا الزوج امرأة أخرى فجاءت بولد منه فارضعت الصبي الذي كان

زوج ضرتها بلبن هذا الرجل فحرمت عليه ضرتها لأنها صارت امرأة ابنه من الرضاعة. مسألة. رجل زوج امه واختيه من رجل في عقد واحد جاز كيف يكون. الجواب ان جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه ثبت نسبه منهما جميعاً ولهذا الولد اخت من كل اب فاذا كبر الولد كان وليا لهن. مسألة. رجل قرأ في صلاته وفسدت لقراءته فيها كيف هذا. الجواب أنه رجل سبقه الحدث في القيام فانصرف ليتوضأ فقرأ فسدت صلاته لأنه أدى جزأ من الصلاة بالحدث - مسئلة - كيف تصح الصلاة في ثوب يلبسه رجل ولا تصح صلاته على الثوب اذا بسط مع ستر العورة في الحالين. الجواب أن الثوب الملبوس اذا تلطخ بدم الدّماميل أو طين الشوارع ونحوهما وكثر جاز الصلاة فيه في الاصح على ما اختاره النووي بخلاف مالو بسط وصلى عليه لا يجوز انتهى ﴿تذييل للخاتمة﴾ - فائدة - أول الاسبوع عند أهل اللغة الأحد فانهم قالوا إنما سمي الأحد بذلك لأنه أول الأسبوع وسمى الذي بعده بالاثنين لأنه ثانى الأسبوع وهكذا البواقي واختلف الفقهاء في ذلك فذكر النووي في لغات التنبيه وشرح المهذب ما يوافق ذلك لكنه ذكر في الروضة تبعاً للعزيز أن أولها السبت حيث قال ولو عين الناذر يوماً للصوم والتبس عليه ينبغي أن يصوم يوم الجمعة لانه آخر الأسبوع فان لم يكن هو المعين أجزأه وكان قضاء وهذا الثاني هو الصواب. فقد روى في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال خلق الله البرية يوم السبت وخلق الجبال فيها يوم الأحد وخلق الشجر فيها يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر الى الليل وأيضاً في الصحيح في قصة الاستسقاء وقع التعبير عن اول الاسبوع بالسبت كذا يستفاد من الكوكب الدري - أقول - في الاستدلال نوع ضعف بقي أمر آخر هو أن الحديث[1] الأول مخالف لما تقرر في القرآن من خلق السموات والارض

(١) قوله ان الحديث الأول مخالف الخ أقول لا خلاف بينهما فإن الذي في القرآن ﴿إن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ بدون تعرض لخلق آدم وفي الحديث انه خلق السموات والأرض في ستة أيام وخلق آدم في اليوم السابع فمن أين تأتي المخالفة عن ذلك وجوابه بالظرفية شيء لا معنى له.

في ستة أيام. والجواب أن الظرفية محتملة للاستيعاب وغيره فما في الحديث ليس على الاستيعاب بخلاف القرآن فالحاصل أن مقدار أزمنة الخلق مقدار ستة أيام مع أن خلق آدم ليس في القرآن - فائدة - الأشهر الحرم أربعة اختلفوا في أولها ذهب الجمهور كما جاءت به الاحاديث الصحيحة أنه يقال ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب وقال قوم الابتداء بالمحرم وثمرة الخلاف تظهر في التعاليق ونحوها كذا يستفاد من الكوكب الدري - فائدة - غرة الشهر تطلق على انقضاء ثلاثة أيام من أوله بخلاف المفتتح فانه الى انقضاء اليوم الأول واختلفوا في الهلال فقيل انه كالغرة والصحيح انه أول اليوم فان خفي فالثاني وسلخ الشهر اليوم الاخير والليلة الاخيرة تسمى دأداء بدالين بينهما همزة ساكنة وبعدهما ألف ثم همزة وجمعها دآدي كذا في الكوكب الدري. وذكر في كتب الحنفية غرة الشهر الليلة الأول واليوم الأول من الشهر في العرف وفي اللغة عبارة عن الأيام الثلاثة والسلخ عبارة عن اليوم التاسع والعشرين في العرف وفي اللغة عبارة عن الايام الثلاثة من آخر الشهر أولها الثامن والعشرون - أقول - ما نقلوا عن[1] اللغة في الغرة. موافق للمهذب دون سائر كتب اللغة بل المشهور أن الغرة الأول والغرر ثلاث ليال من أول الشهر وأما السلخ فليس في اللغة مفسر إلا بقول آخر ماه وآخرين روزأزماه وذكر الحنفية أنه لو قال لا أتكلم مع فلان أول الشهر ولا نية له هو من اليوم الأول الى خمسة عشر يوماً من الشهر وإن قال آخر الشهر فهو من السادس عشر الى آخر الشهر وآخر أول الشهر هو الخامس عشر وأول آخر الشهر هو السادس عشر والساعة إسم لجزء من الشهر في لسان الفقهاء الحنفية على ما في كتاب الحيض من الذخيرة - فائدة - المراد بحق الله في عبارة الفقهاء ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فنسب الى الله تعالى لعظم خطرة وشمول

---

(١) قوله ما نقلوا عن اللغة الخ أقول ليس بينهما مخالفة فإن الأيام الثلاثة الأول من كل شهر اذا كانت تسمى غرراً فلا شك أن كل واحد منها يسمى غرة. قال في القاموس الغرة من الشهر ليلة استهلال القمر وقال شارحه الزبيدي ويقال لثلاث ليال من الشهر الغرر والغرة وحكى عن الجوهري غرة كل شيء أوله لكنه قال باثر هذا والغرر ثلاث ليال من أول الشهر وكذا حكي عن غيره من أهل اللغة وهو صريح في عدم اختصاص العزة بالليلة الأولى انتهى ومنه نعلم أن اللغة توافق العرف في الاطلاق الأول.

نفعه وإلا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله (ولله ما في السموات وما في الارض) وباعتبار التضرر والنفع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كذا في التلويح - فائدة - الذمة العهد لأن نقضه يوجب الذم ويفسر بالأمان والضمان وسمي محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا ومن الفقهاء من يقول هي محل الضمان والوجوب. ومنهم من قال هي معنى بسببه يصير الآدمي على الخصوص أهلا لوجوب الحقوق له وعليه والأول هو التحقيق كذا في المغرب. وذكر في التلويح أن الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله الانسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعبادة يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى (وإذ أخذ ربك من بني آدم) الآية وان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير الانسان أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير الانسان به أهلا لماله وعليه واعترض بان هذا صادق على العقل. وأجيب بان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط. فان قلت فما معنى قولهم وجب في ذمته كذا. قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقاً به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب كما يقال وجب في العهد والمروءة أن يكون كذا. وقال فخر الاسلام المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد - فائدة - خطب عليّ رضي الله عنه فقال ما قتلت عثمان وما كرهت قتله وما أجزت وما نهيت. وقال في مقام آخر من كان سائلي عن قتل عثمان فالله قتله وأنا معه قال ابن سيرين هذه كلمة قرشية ذات وجوه أما قوله ما كرهت قتله فمعناه أن قتله كان بقضاء الله وقدره ونال درجة الشهادة وأنا ما كرهت قضاء الله وقدره وما كرهت الدرجة التي نالها وقوله في المقام الآخر الله قتله وأنا معه معناه أنا معه مقتول أقتل كما قتل هو فقد كان رسول ﷺ أخبر علياً بانه يستشهد من حيل المحيط.

﴿العقد السابع في اللغة﴾

- فائدة - لغوية سمعت عمن له نصاب تام من العربية أن كلمتي ذر ودع أمران في معنى الترك إلا أن دع أمر للمخاطب بترك الشيء قبل العلم به وذر أمر له بتركه بعد ما علمه. وروى أن بعض الائمة سأل الامام الرازي عن قوله تعالى (أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين) لم لم يقل وتدعون أحسن الخالقين وهذا أقرب من الفصاحة للمجانسة بينهما فقال الامام لأنهم اتخذوا الاصنام آلهة وتركوا الله بعد ما علموا أن الله ربهم ورب آبائهم الأولين استكباراً فلذلك قيل لهم وتذرون ولم يقل وتدعون كذا في صراح اللغة - فائدة - الوديعة مشتقة من الودع وهو الترك وروى في الحديث لتنتهين أقوام من ودعهم الجمعات أي عن تركهم الجمعات زعمت النحوية أن العرب أماتوا مصدر ودع وقد روى هذه الكلمة عن أفصح العرب ﷺ كذا في النهاية شرح الهداية - فائدة - وزان هذا وزان ذاك معناه قياسه ونسبته وهو في الأصل مصدر وازن لكن ليس المعنى أن يعتبر لذلك الشيء موازنة مع شيء وان كان في بعض المواضع محتملا كذا في شرح المفتاح السعدي في بحث الفصل ويمكن أن يتجوز ويراد بوزان الشيء ما يوازنه ويسبويه في الوزن فالمعنى كلما صلح لموازنة هذا صلح لموازنة ذاك فثبتت بينهما المماثلة التامة ويجوز أن يراد بالوزان ما يحصل بسببه الموازنة ملا الثقل فاذا قيل وزان هذا وزان في العلم فالمقصود اشتراكهما في قدر العلم. واختار السيد أن الوزان بمعنى ما يوزن به وإن كان في الأصل مصدر وازن فقال حاصل المعنى الطريقة فحكم بأن العبارة خالية عن الخفاء - واعلم - أنه ذكر في تاج المصادر الوزان والموازنة باكسي همسنگ يا برآر آمدن وجعله متعديا بمعنى المعادلة أيضاً وذكر في المقدمة وزنه نجبيدش فليتأمل في أداء العبارة - فائدة لغوية - المائة من العدد اصله ماءي مثل معي والهاء عوض عن الياء واذا جمعت بالواو والنون قلت ميؤن بكسر الميم وبعضهم يقول مؤن بالضم قال ابن السكيت قال الاخفش لو قلت مآت مثل معات لكان جائزاً كذا في الصحاح ذكر في الرضي اصل مائة مأية كسدرة حذف لامها فلزمها الياء عوضاً منها كما في ثبه ولامها ياء لما حكي

الاخفش رأيت مئياً بمعنى مائة وانما يكتب مائة بالالف بعد الميم حتى لا يشتبه بصورة منه خطاً فاذا جمع أو ثنى حذف الالف - فائدة لغوية - صمم في الأمر مضي على رأيه فيه وصممت عزيمتي ولا يقال صممتها بالتشديد كذا في أساس اللغة - فائدة لغوية - في الحديث وادخروا هذه اللفظة هكذا ينطق بها بالدال المهملة وأصل الأدخار إذ تخار وهو افتعال من الذخر يقال ذخر يذخر ذخراً فهو ذاخر واذتخر يذتخر فهو مذتخر فلما أرادوا أن يدغموا ليخف النطق قلبوا التاء الى ما يقاربها من الحروف وهو الدال المهملة لانهما من مخرج واحد فصارت اللفظة مذدخر بذال ودال ولهم فيه مذهبان أحدهما وهو الأكثر أن تقلب الذال المعجمة دالا وبدغم فيها فيصير دالا مشددة والثاني وهو الأقل أن تقلب الدال المهملة ذالا ويدغم وهذا العمل مطرد في أمثاله نحو ادكر واذكر كذا في النهاية الجزرية - فائدة - الفذلكة في الحساب إجماله بعد التفصيل وذلك بان يذكر تفاصيله ثم تجمل التفاصيل ويكتب في آخر الحساب فذلك كذا في شرح الكشاف في قوله تعالى (تلك عشرة كاملة) - فائدة - البضع بكسر الباء وجاء بفتحها وهو ما بين الثلاث والتسع تقول بضع سنين وبضعة عشر رجلا. قال الجوهري واذا جاوزت لفظ العشرة ذهب لفظ البضع لا تقول بضع وعشرون. أقول هذا خطأ منه لان أفصح الفصحاء رسول الله ﷺ تكلم به حيث قال رأيت بضعة وثلاثين ملكا كذا في شرح البخاري للمولى الكرماني في باب القنوت من كتاب الصلاة ويوافقه كلام النهاية أيضاً - فائدة - الذرة حب معروف أصله ذروا وذري والهاء عوض كذا في صحاح اللغة فالتشديد على ما هو المشهور غلط - فائدة - الرطل بالفتح والكسر معاً على ما في الصحاح وغيره - فائدة - المنا بفتح الميم مقصور على وزن العصا هو رطلان وتثنيته منوان وجمعه أمناء وقد يقال لغة قليلة في الواحد من بتشديد النون وهكذا وقع في نسخ الوسيط للامام الغزالي كذا في تهذيب الاسماء واللغات - فائدة - تربت يمينك بكسر الراء أي يدك والاقوى في معناها أنها كلمة أصلها افتقرت لكنها وأمثالها مستمعية عند العرب في إنكار الشيء والزجر عنه والذم عليه والحث عليه أو الاعجاب به من غير قصد الى معناها كذا يستفاد من شرح الكرماني على البخاري في آخر كتاب العلم -

فائدة - نقل صاحب المهمات في آخر الفصل الثامن من كتاب الحج عن الثعالبي
أن العبد الآبق من ذهب من غير خوف ولا كد في العمل وإلا فهو هارب -
فائدة - تقول هب زيداً سخياً بمعنى أحسب يتعدى الى مفعولين ولا يستعمل منه
ماض ولا مستقبل في هذا المعنى صرح به في تاج المصادر وغيره - فائدة -
سائر في الاشهر بمعنى الباقي وقد يكون بمعنى الجميع كذا ذكره جدي في تفسير
قوله تعالى (يورث كلالة) لكن المفهوم ملا كتاب الهمزة مع الراء من الفائق للعلامة
الزمخشري أن كونه بمعنى الجميع غلط العامة - واعلم - أنه ذكر في دستور اللغة
سائر الشيء لما يبقى منه ويقع على الكثير تقول خذ من العشرة واحداً ودع
سائرة - فائدة - قال بعضهم سمعت لغايتهم بفتح التاء التي يوقف عليها بالهاء
كذا في صحاح اللغة - فائدة - اذا استعمل السماع بكلمة من يقتضي أن يكون
السماع مشافهة بخلاف ما إذا استعمل بكلمة عن.كذا في شرح المفتاح للعلامة في
تعريف الخانية - فائدة - بغداذ بالذال المعجمة وبالمهملة أيضاً وقيل بغدان
بالنون أيضاً كذا في المقتبس شرح المفصل في بحث الى وقال في ضرام السقط ان بغ
إسم صنم وداد بالفارسية عطية فكأنها عطية صنم - فائدة - الفرق بين التبديل
والتبديل أن في التبدل ما دخل عليه الباء متروك وما تعدى اليه الفعل بنفسه
مأخوذ والتبديل بالعكس كذا أفاده جدي في أوائل سورة النساء - فائدة -
نقل صاحب المقتبس عن أبي على أن جمع المصدر ليس بقياس بل سماعي -
فائدة - يقال آل نوح مثلا وأريد به نفسه لا غيره كذا في شرح مسلم في أوائل
باب فضائل القرآن ويوافقه ما في لباب الغريبين - فائدة - أداء لفظ المفرد
معنى المثنى والمجموع غير عزيز في كلامهم كأسماء الأجناس فانه يصح إطلاقها على
المثني والمجموع صرح به الرضي في أواخر بحث الاضافة لكن المفهوم من كتب
الأصول في بحث عموم المقتضي انه لا يستعمل في المثني - فائدة - الفعيل بمعنى
المفاعل كثير كالكليم بمعنى المكالم صرح به صاحب الكشاف وأما بمعنى المفعل فقد
اختلف كلامهم فيه فالمذكور في المجالس السابع والخمسين من أمالي ابن الشجري انه
واقع كالبصير والسميع بمعنى المبصر والمسمع ويوافقه كلام النووي في تهذيب
الأسماء حيث قال الاذان الاعلام. ثم نقل عن بعضهم الأذين المؤذن المعلم بأوقات

الصلوات فعيل بمعنى مفعل. لكنه قال صاحب الكشاف في قوله تعالى (ولهم عذاب أليم) يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة ثم ذكر المحققان وانما ذهب الى المجاز دفعاً لما قيل ان الأليم بمعنى المؤلم كالسميع بمعنى المسمع ليس يثبت على ما سيجيء في قوله تعالى (بديع السموات). وذكر البهلوان قيل البديع بمعنى المبدع ولعله لم يرض به لأنه لم يثبت عنده كما لم يرض بان السميع بمعنى المسمع. أقول ذكر صاحب الكشاف في المقدمة أبدع الشيء وهو البديع والله بديع السموات والارض أي خداي آفريننده اسمانها وزمين أست فليتأمل - فائدة - لغوية ذكر في آخر الباب الأول من مغنى اللبيب أن إسم الالف الساكنة لا كما قال به ابن جنى واسم المتحركة الالف كالهمزة لكن الثاني اسم مستحدث على ما في شروح الكشاف وبهذا يظهر وجه تعداد لا في حروف التهجي - فائدة - لغوية ذكر قوم أن كلمة إن المكسورة تدل على السببية ورد عليهم آخرون بأن الدال على السببية مفتوحة هي المفتوحة المقدرة بايلام دون المكسورة كذا في شرح المفتاح الشريفي في بحث تنزيل غير السائل منزلته - فائدة - قال الشاعر

أيا عجبا كيف يعصي الاله★ أم كيف يجحده جاحد

ولله في كل تحريكه★ وتسكينة أبداً شاهد

وفي كل شيء له آية★ تدل على أنه واحد

فكتب جدي بخطه الشريف أم هنا بمعنى بل لمجرد الاضراب وليست المنقطعة ولا المتصلة وهذا غريب - واعلم - أن قوله أيا عجبا منادي مضاف الى ياء المتكلم فكتبت بالألف كما تكتب يا غلاماً في قوله يا غلامي - فائدة - أما المفتوحة المشددة قد تأتي لغير تفصيل أصلا وعلى هذا يرد ما يأتي في أوائل الكتب كذا في أمالي ابن الشجري - فائدة - في بحث الوصف من شرح المفتاح للسعدي أنه قد يجيء أو للتخيير في مجرد اللفظ مع وحدة الذات لكن كلامه في بحث حذف المفعول من المطول يخالفه وفي حاشية الكشاف الشريفية في تفسير قوله تعالى ﴿والذين يؤمنون بما أنزل اليك﴾ انه يجوز دخول العاطف مطلقاً بين المتغايرين

مفهوماً المتحدين ذاتاً - فائدة - الطفل المولود وولد كل وحشية أيضاً طفل كذا في الصحاح - فائدة - الرهط ما دون العشر من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في شرح البخاري للكرماني في باب نوم الرجل في المسجد من كتاب الصلاة - فائدة - وقع في صحيح البخاري في باب أهل العلم والفضل أحق بالأمانة فقال بالحجاب فذكر الشيخ هو من اجراء قال مجرى فعل وهو كثير - فائدة - الزعم يطلق على القول المحقق أيضاً وقد أكثر سيبويه من قوله زعم الخليل في مقام الاحتجاج كذا في شرح البخاري للشيخ في باب القراءة والعرض على المحدث - فائدة - ذكر المحققان في آخر بحث الاستغراق من شرح المفتاح أن لفظ يكون فيه إشعار بأنه ليس بدائم وهذا يخالف ما ذكره صاحب الايضاح في بحث العلم من ان لفظه اذا أضيف يكون ظاهراً في الوجوب كما إذا قيل الفاعل يكون مرفوعاً - فائدة - حسب ما يعن أي بقدر ما يظهر وعلى وفقه وهو بفتح السين. قال الجوهري عن أبي عمرو ربما يسكن في ضرورة الشعر وهكذا وقع في النسخ أي نسخ الكشاف وفي كل موضع لا يكون فيه مع حرف الجر وأما حسبك يعني كفاك فشيء آخر في شرح الكشاف في قوله تعالى ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ الآية - فائدة - العلاوة سرباري كذا في المهذب في العين المكسورة فما وقع في عبارة المصنفين من أن ما ذكر بعد على فهو علاوة فذلك بالكسر - فائدة - الأمس مثل في الوقت القريب كذا في الكشاف في سورة بالكسر - فائدة - الأمس مثل في الوقت القريب كذا في الكشاف في سورة يونس - فائدة - قال تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ فذكر صاحب الكشاف أي فعل ذلك الجعل العجيب فقال جدي يريد أن ذلك إشارة الي مصدر الفعل المذكور بعده لا إلى جعل آخر بقصد تشبيه هذا الجعل على ما يتوهم وإذا تحققت فالكاف مقحم إقحاماً لازماً لا يكادون يتركونه في لغة العرب وغيرهم أقول كما يقال همخبين كردم همخبين ميكنم - فائدة - قط قد يستعمل نادراً بغير أداة النفي صرح به في شرح البخاري في قصة هرقل وقد يستعمل بمعنى القطع والبت على ما شرح البهلوان في قوله تعالى ﴿وما هم بمؤمنين﴾ - فائدة - قد تبدل الهمزة في أن المشددة المفتوحة عيناً فيقال أشهد أن محمداً رسول الله وفي حديث

علي رضي الله عنه تحسب عني نائمة أي أني نائمة - فائدة - تقول ما ذهبت بعد هنوزنر فتى يعني بسزازانكه ديدم ترانر فتى ويكون بمعنى مع يقال فلان كريم وهو بعد هذا فقيه أي مع هذا كذا في الهادي الشادي وذكر في دستور اللغة بعد هنوز - أقول - يمكن أن يقال لا يخرج بعد عن الظرفية ولا يصير مجازاً نظراً الى هذا المعنى إذ المراد ما ذهبت بعد الزمان الذي قبيل هذا الكلام بعدية بلا فاصلة - فائدة - جعل بعض النحاة الباء مطلقا للالصاق - أقول - هذا غير مقصود في صورة الاستعانة مثلا تأمل - فائدة - تقول لقيته ذات يوم ديدم أوراروزي وذات ليلة شبي وذات غداة بامدادي وذات مرة يك باري وذات زمن درميان روزكار وذات العويم درميانه سال ونكويند ولا ذات سنة بل كله مسموع أندرين وقتها است كه كدشت ويقال لقيته ذا صباح وذا مساء وذا صبوح وذا غبوق ابن جهاربى ناكويند وذات يمعني ناحيت وسوباشدجنانكه ذات اليمين وذات الشمال ويمعنى حال وحقيقة كذافي الهادي للشادي. وذكر في الصحاح وأما قولهم ذات مرة وذو صباح فهو من حروف الزيادة التي لا تتمكن - فائدة - عند نزد واندرين سه لغت است عند وعند ومعناه حضور الشيء ودبره وعند بمعنى حكم باشدجنانكه كوبي عند الله أى في حكمه وكذلك عند الشافعى أى الحضور لكن الاسناد مجازي وعند الفقهاء كذافي الهادي للشادي - أقول - يمكن حمل عند مثل ذلك على حقيقته أي الحضور لكن الاسناد مجازي فان شيئا اذا كان معتقد شخص فكأنه في حصوره - فائدة جليلة - اعلم أن الناظر في المرآة ربما جعلها آلة لمشاهدة الصور المرتسمة فيها بحيث يستغرق في مشاهدتها ولا يلتفت الي المرآة قصداً ولا يقدر في هذه الحالة أن يحكم على المرآة بشيء مع كونها مبصرة قطعاً وربما جعلها منظورة بالذات ملحوظة قصداً فيتمكن بهذه الملاحظة من الحكم عليها بما لها من نفاسة جوهرها وصقالة وجهها وعلى هذا قياس المعاني المدركة بالبصيرة واستوضح ذلك من قولك قام زيد وقولك ليت زيدا قائم فان فيهما نسبة القيام الى زيد إلا أنها في الأول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما وفي الوجه الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها فالابتداء مثلا معنى يتعلق بغيره لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا

بالمفهومية ملحوظاً في ذاته صالحاً لان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظة الابتداء وإذا لاحظه العقل من حيث انه حالة بين السير والبصرة مثلا وجعله آلة لملاحظة حالهما في ارتباط أحدهما بالآخر خرج عن الاستقلال بالمفهومية وعن صلاحيته لان يحكم عليه فان المتوجه اليه قصدا هو ذلك الشيء المتعلق ثم العقل في تعرف حاله يلاحظ الابتداء المخصوص تبعاً وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظه من كقولك سرت من البصرة الى الكوفة فلفظ الابتداء موضوع لمطلق الابتداء ولفظة من موضوعة للابتداآت المخصوصة لا بأوضاع متعددة حتى يلزم كونها مشتركة بل بوضع واحد عام وهذا معنى ما قيل إن الحرف وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص والنسبة لا تتعين إلا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيتعلق بتعقله فقد ظهر أن ذكر متعلق الحرف إنما هو لقصور في معناه لامتناع حصوله في الذهن بدون متعلقه وأما الفعل كالابتداء مثلا فيشتمل على معنى مستقل بالمفهومية هو معنى الابتداء مطلقاً على نسبة مخصوصة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة لتعرف حالهما مرتبطاً أحدهما بالآخر وحال هذه النسبة الداخلة في مفهوم الفعل كحال النسبة التي هي مدلول الحرف في عدم الاستقلال بالمفهومية والاحتياج فيه الى ذكر المنسوب اليه كذا افاده السيد الشريف - اقول - ههنا أبحاث. الأول أن اجعل الحرف مطلقاً موضوعاً للنسبة خطأ فان كثيرا من الحروف للطلب وهو ليس بنسبة كما لا يخفى وتوضيحه ان الكلام النفسي الذي هو من الصفات الذاتية الموجودة عبارة عندهم عن الطلب والنسبة ليست بموجودة. وقد قال السيد الشريف اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام الى زيد في النفس وعلى هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق والكذب وظاهر أن كلمة ليت ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي الانشائي ولا لمدلوله ولا لالقاء احدهما ولا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة نفسها وكذلك ليس معنى جعل الاستفهام وحروف التصديق وللردع من النسب لا يقال المراد بالنسبة ما هو اعم

من نفس النسبة ومن امر يستلزمها ويستتبعها لأنا نقول ذكر في حاشية شرح المختصر واما نحو ذو وفوق فهو موضوع لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحبة والفوقية لها نسبة تقييدية اليها فليس في مفهومه ما لا يتحصل إلا بذكر متعلقة بل هو مستقل بالتعقل واستلزام الاضافة لا يقتضي عدم الاستقلال - البحث الثاني - انه لا يظهر للطرفين حال يكون معنى الحرف آلة لتعرفها. والجواب ان المقصود معرفة ان أحد الطرفين مرتبط والآخر مرتبط به إذ المطلوب من قولنا سرت من البصرة كون السير مبتدأ من البصرة وكون البصرة مبتدأ بها وكذا سائر حروف الجر بقي انه لا يظهر في جميع الحروف مثل ليت ولعل فانه ليس التمني آلة لتعرف حال الطرفين مقصوداً بالتبع والطرفان مقصودين بالاصالة كما يظهر بالرجوع الى الوجدان فانه لو كان كذلك يلزم أن يكون حال المتكلم الذي من الطرفين مقصودة إصالةً ولا شك في بطلانه - الثالث - أن المقصود بالافادة في الجملة هو النسبة التامة لا غير وهي ليست آلة لتعرف امر في الطرفين لا يقال النسبة الذهنية آلة لتعرف النسبة الخارجية لانا نقول ذلك لا يتم في الجمل الانشائية مع ان مطلق اللفظ موضوع بازاء الصور الذهنية عند قوم فيلزم ان يكون آلة فالصواب ان يقال المعنى الذي وضع له الحرف سواء كان نسبة او مستلزماً لها المعين بتعين لا يحصل في الذهن الا بذكر المتعلق مثلا ليت موضوع لكل فرد معين من التمنيات التي تتعين بالمتعلقات مثل زيد قائم وغيره فلا بد من ذكر المتعلق ويكون الحرف موضوعا بوضع عام لاجل الخصوصيات وكذا الفعل موضوع بازاء الحدث المنسوب الى كل فاعل معين فلا بد من ذكره وليس المقصود النسبة الى فاعل ما والا لزم ان يكون الفعل وحده كلاماً تاماً وهذا المعنى الحرفي يلاحظ ابدا على وجه لا يصلح للحكم عليه او به - الرابع - انه اذا اعتبر الوضع العام مع خصوص الموضوع له في الفعل يلزم أن يكون لفظ واحد في استعمال واحد مستعملا في معنيين على قول من يعتبر الانسحاب في العطف كما يقال ضرب زيد وعمرو ولا مخلص إلا بتقدير الفعل وهو مذهب مرجوح تأمل - الخامس - انه لو دخل النسبة الى فاعل معين في معنى الفعل لزم أن توجد الدلالة التضمنية أو الالتزامية بدون المطابقة وذلك فيما اذا ذكر الفعل بدون فاعل

معين فانه يفهم الحدث والنسبة الى فاعل ما ويمكن أن يقال الوضع عام فالموضوع له ملحوظ إجمالا بعنوان أمر عام مدلول كذلك فدلالة المطابقة متحققة كما في المضمر واسم الاشارة وإلا يلزم أن يتخلف العالم بالموضوع له عن العلم بالوضع - السادس - أن السيد ذكر أن معنى الفعل لا يقع محكوماً عليه ولا محكوماً به ولا يصير مرتبطاً لشيء ولا شيء مرتبطاً به ويرد عليه انه يلزم ارتفاع النقيضين. والجواب أن المراد انه لا يقع كذلك في نظر العقل ولا يرتبط به شيء لا أنه ليس موصوفاً في نفس الامر بشيء وتحقيق المرام على هذا الوجه من نفائس الكلام قد ألهمت به بتوفيق الملك العلام. منفرداً من بين الأنام مدا الليالي والأيام - فائدة - ذات في الاصل مؤنث ذو قطع عنها مقتضاها من الوصف والاضافة وأجريت مجرى الأسماء المستقلة فقالوا ذات قديمة ونسبوا اليه من غير حذف التاء فقالوا ذاتي - أقول - حكي الأزهري أن ذات الشيء حقيقته وخاصيته وهو منقول عن مؤنث ذو بمعنى الصاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به أو بأفراده يستحق الصاحبية والمالكية ولمكان النقل لم يعتبروا أن التاء للتأنيث عوضاً عن اللام المحذوفة وأجروها مجرى التاء في قولنا صات ولذا أبقوها في النسبة ولم يتحاشوا عن اطلاقها على الباري تعالى وان لم يجيزوا نحو علامة في الاجراء عليه تعالى كذلك واطراده في لسان حملة الشريعة دليل على أن الاذن صادر في الاطلاق وقد يطلقونها على ما يرادف الماهية كذا في كشف الكشاف في أوائل آل عمران وقد نقل عن صاحب الكشاف ان امتناع نحو العلامة في حقه تعالى لانه صفة يحذي بها حذو الفعل في المنفصلة بين المذكر والمؤنث بخلاف الاسم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿العقد الثامن في الصرف والاشتقاق﴾

- فائدة - الفرق بين المصدر واسم المصدر ان الأول هو الذي له فعل يجري عليه كالانطلاق في انطلق والثاني اسم بمعناه وليس له فعل يجري عليه كالقهقري فانه لنوع من الرجوع ولا فعل له وقد يقولون مصدر واسم مصدر في الشيئين المتقاربين لفظاً وأحدهما للفعل والآخر للآلة التي يستعمل بها الفعل كالطهور بالضم والفتح فالأول مصدر والثاني اسم ما يتطهر به كذا في أمالي ابن الحاجب نقل سلمه الله أن الفعل المعبر عنه بالفعل الحقيقي ان اعتبر تلبس الفاعل وتجدده فاللفظ الدال عليه المصدر وان لم يعتبر فاسم المصدر - أقول - كل يستعمل لكل والدعوى لا تصدق دون شاهد والتحقيق ان ذلك لما لم يكن على قياس المصادر قيل له اسم المصدر كما في اسم الجمع كذا في آخر كشف الكشاف - أقول - أما الاسم من المصدر ففي المشهور بمعنى الأثر أو المفعول لكنه قال في الصحاح العرف أيضاً الاسم من الاعتراف ومنه قولهم له على ألف عرفاً أي اعترافاً وهو تأكيد. وذكر السيد في أول الفن الثالث من شرح المفتاح اطلع الاسم من الاطلاع وبالاضافة الى الاعجاز التنزيلي صار نوعا من الاطلاع والظاهر أن الاطلاع مخفف ما يتبادر من حاشية المطالع. لكنه قال في النهاية الجزرية اطلع اسم من اطلع على الشيء اذا علمه وأما الحاصل بالمصدر فقد ذكر قدس سره في مسئلة خلق الاعمال من شرح المقاصد المراد بأفعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الحق تعالى هو ما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل الصلاة والصوم ونحو ذلك مما يسمى بالحاصل بالمصدر لا المصدر وقال في أول بحث المقدمات الاربع من التلويح ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الأمر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثراً كاحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحركه لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام والقعود والقعود في ذاته وقد يطلق

على الوصل الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعاً كالقيام أو كيفية كالحرارة ثم الفرق بين أن والفعل وبين صريح المصدر أن المصدر يحمل كاحتماله الفاعل والمفعول ونفس المصدر والفعل مفصح عن ذلك كله مع بيان الزمان بصيغته وليس في صيغة المصدر شيء من ذلك - فائدة - قال المحقق الرازي في شرح الكشاف الاشتقاق لا بد فيه من التشارك في المعنى فالمعتبر معه أما تناسب الحروف وهو الإشتقاق الأكبر أو تشارك الحروف وهو الاشتقاق الكبير أو تشارك الحروف مع ترتيبها وهو الاشتقاق الصغير ثم قال المشتق بأي نوع من أنواع الاشتقاق لا بد أن يكون مشتملا على معنى المشتق منه وزيادة لأن المشتق منه ليس إلا الحروف والمشتق مشتمل عليها فيشتمل على معناها المشترك لا محالة. ثم قال قد يطلق الاشتقاق على اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه فالفرع هو المشتق والاصل هو المشتق منه وقد يطلق على التناسب أو التشارك مع الترتيب أو بدونه فهو نسبة بين المشتقات متساوية القياس الى الطرفين ومما يؤيد ذلك أنه قال صاحب الكشاف الاحقاف جمع حقف وهو رمل مستطيل مرتفع من أحقوقف الشيء فذكر جدي لا يريدان الحقف مشتق من أحقوقف بل الأمر بالعكس وانما المراد أن بينهما اشتقاقاً. وقال المحققان في شرحي الكشاف الرعد من الارتعاد بمعنى الحاق الأخفي بالأعرب. وذكر المحقق الشريف في حاشية الكشاف اذا كان أحد اللفظين المتوافقين في التركيب أشهر كان أولى بان يجعل مشتقاً منه. لكنه قال في حاشية شرح المختصر إنه يجب أن يكون المشتق منه أسبق تأمل - فائدة - في الحديث أوشك أي قرب وأسرع وفي هذا رد على من زعم أنه لا يقال أوشك بل لا يستعمل إلا مضارعا كذا في شرح البخاري في أواخر كتاب التيمم - فائدة - المطمئن صح بفتح الهمزة اسم الموضع وقد روى بالكسر اصم فاعل تجوزا والتذكير باعتبار المكان كذا في شرح الكشاف في تفسير قوله (يؤمنون بالغيب) - فائدة - ذكر في الكشاف في أواخر الجزء الأول الامام إسم لما يؤتم به على زنة الآلة كالازار لما يؤتزر به أي يأتمون بك في دينهم فقال جدي قوله على زنة الآلة أي اسم الآلة فان فعالا من صيغ الآلة كالازار والرداء وغير ذلك. وقال البهلوان وفي جعل الامام والازار آلة نظر لأن الامام ما يؤتم به

والازار ما والإزار به فهما مفعولا الائتام والاتزار ومفعول الفعل ليس بآلة لأن الآلة هي الواسطة بين الفاعل والمفعول في وصول أثره اليه ولو كان المفعول آلة لكان الفاعل آلة وليس فليس وقال صاحب المقتبس شرح المفصل اسم الآلة وهو ما يعمل بها ما اشتق من فعل إسما لما يستعان به في ذلك الفعل وصيغته المطردة مفعل ومفعال وما ألحق به الهاء متعلق بالسماع كما في الزمان والمكان وما جاء مضموم الميم والعين من نحو المسعط والمنخل والمدق والمدهن والمكحلة والمحرضة فقد قال سيبويه لم يذهبوا بها مذهب الفعل ولكنها جعلت أسماء لهذه الأوعية ومنهم من يجعل الفعال بالكسر من أبنية الآلة كالعمار والنقاب واللحاف والرداء والازار وأمثالها. وذكر في الميم المضمومة من المذهب المسعط داروادن والمنخل والمدق كويه ودسته هاون والمدهن روغن دان والمكحلة سرمه دان وأما المحرضة فهو إناء الاشتان لكنه بكسر الميم وفتح الراء على ما في الصحاح - فائدة - اشتقت صيغة القائل من قال بأن أوصل فيه قبل ألف قال الذي هو عين الفعل ألف آخر زائد فاجتمع ألفان ساكنان فامتنع النطق فاختير تحريك الألف الذي هو عين الفعل بالكسر كراء ضارب الالف اذا تحرك صار همزة فالحرف الذى بف ألف قائل همزة لا ياء ومن نقطه بنقطتين من تحت فقد اخطأ هذا اذا كان عين الفعل في الأصل واواً أما اذا كان ياء كسايح وبايع فلحق به إلحاقاً للفرع بالاءصل كذا أفاده الفاصل رشيد الدين الوطواط ووافقه صاحب المغني أيضاً - فائدة - يتعدى الفعل اللازم بالهمزة نحو أتيت وقد ينقل متعدي الى اثنين بالهمزة الى التعدي الى اثنين نحو « و ألبست زيداً ثوباً ولن ينقل متعدي الى اثنين بالهمزة الى التعدي الى ثلاثة إلا في رأي وعلم وقاسه الأخفش في اخواتها الثلاثة القلبية ظن حسب وزعم وقيل النقل بالهمزة كله سماعي وقيل قياسي في القاصر والمتعدي الى واحد والحق انه قياسي في القاصر سماعي في غيره وهو ظاهر مذهب سيبويه كذافي المغني وقال في الايضاح أيضا التعدي بالحاق الهمزة ليس بقياس فيما كان متعديا الى واحد فكيف في المتعدي الى اثنين لا سيا فيا اذا كان بابه ألفاظاً محصورة لكنه قال في المقتبس سألت شيخاً عن هذه المسئلة أعني تعدية المتعدي الى اثنين بالهمزة الي ثلاثة هل يجري على القياس أم لا فقال هو كثير جداً فبالحري أن

يكون قياساً لكن الاقتصار على السماع أحوط - قلت - وفي باب التعجب من هذا الكتاب فصل فيه ما يدل على عدم إطراده إلا في فعل التعجب ولا يبعد أن يكون التثقيل بمنزلته - أقول - ذكر المحققون في شرح الكشاف أبكم وكأنه قاس من تحدي به أي جعله أبكم من بكم بالكسر ولم يجد في كلام غير الكشاف وكأنه قاس أو وجد فانه ثقة في اللغة ولا يخفى أن المفهوم من هذا الكلام أن التعدية من اللازم الى أفعل ليس بقياسي تأمل - فائدة - ومعنى كون الفعل مطاوعاً كونه دالا على معنى حصل عن تعلق آخر متعد به كقولك باعدته فتباعد فقولك تباعد عبارة عن معنى حصل عن تعلق فعل هو متعدب وهو باعدته اى بهذا الذي قام به تباعد كذا يستفاد من شروح الشافعية والمفصل. قال في الكشاف قد يجعل أكب مطاوعاً لكبه ويقال كببته فأكب هذا من الغرائب ولا شيء من بناء أفعل مطاوعا وما هو كذلك وانما أكب بمعنى صار ذا كب ومطاوع كب إنكب - أقول - الجاعل لأكب مطاوعا لكب صاحب الصحاح وتبعه ابن الحاجب وكثير من شارحي المفصل لكن المفهوم من حاشية شرح المفتاح الشريفي في آخر بحث القلب اختيار الكشاف إلا أن الكلام في مباينة المطاوعة للصيرورة وقد ذكر في حاشية الكشاف الشريفية أن الأئمار بمعنى صيرورته مأموراً مطاوع الأمر تأمل - فائدة - واعلم انه قيل لبعض الأفعال إنه متعد لنفسه مرة ومرة لأنه لازم متعد بحرف الجر وذلك اذا تساوي الاستعمالان وكان كل واحد منهما غالباً نحو نصحتك ونصحت لك وشكرتك وشكرت لك والذي أدى الحكم بتعدي مثل هذا الفعل مطلقاً إذ معناه مع اللام هو معناه بدونه والتعدي واللزوم بحسب المعنى وهو بلا لام متعد اجماعاً فكذا مع اللام فهي إذاً زائدة كما في ردف لكم إلا أنها مطردة الزيادة جوازاً في نصحت وشكرت دون ردف فان كان تعديه بنفسه قليلا نحو أقسمت الله أو مختصاً بنوع من المفاعيل كاختصاص دخلت بالتعدي بالامكنة واما الى غيرها فبقي نحو دخلت في الأمر فهو لازم حذف منه حرف الجر وإن كان تعديه بحرف الجر قليلا فهو متعد والحرف زائدة نحو لا تلقوا بأيديكم كذا في الرضى في بحث المتعدي - أقول - ذكر في بحث أفعال القلوب أن معنى علم وعرف واحد ونصب الجزأين في أحدهما دون الآخر موكال الى العرب لا لفرق

معنوي - فائدة - قال تعالى (إن البقر تشابه علينا) قريء يتشابه بالياء والتاء وتشابه بطرح الياء وادغامها في التذكير والتأنيث وتشابه مخففاً ومشدداً كذا في تفسير القاضي وذكر أيضاً قرأ قوله تعالى (تشابهت) بتشديد الشين وفي تفسير الثعلبي ونهاية البيان وفي مصحف أبي تشابهت على وزن تفاعلت أنه لتأنيث البقر وقرأ ابن أبي اسحق تشابهت بتشديد الشين قال أبو حاتم هذا غلط لأن التاء لا تدغم في هذه التاء إلا في المضارعة وذكر في المغنى قال ابن مهران في كتاب الشواذ فيمن قرأ تشابه بتشديد التاء إن العرب تزيد تاء فلى التاء الزائدة في اول الماضي - وأنشد - تـقطعت بي دونك الاسباب ولا حقيقة لهذا البيت ولا لهذه القاعدة وإنما أصل القراءة أن البقر بهاء الوحدة أدغمت في تاء تشابهت فهو إدغام في كلمتين تأمّلَ - فائدة - من الأسماء ما لا يصغر كالضمائر وأين ومتى وحيث وعند ومع وغير وحسب ومن وما وأمس والإرمة وايام الأسبوع كذا في المفصل لكنه ذكر في الصحاح واسماء الشهور والأسبوع غير الجمعة تأمل - فائدة - النكتة تجمع على نكت بضم النون وفتح الكاف واما النكات بالضم فعلى كون الألف للاشباع مثل الدرهام في الدرهم والخاتام في الخاتم كما يستفاد من المغرب وحقائق المنظومة أو على قلب الكسرة ضمة كما قال جدي في تنظيره في تفسير قوله تعالى (ومن الناس من يقول) الآية فان النكات بالكسر جمع كقصعة وقصاع وبقعة وبقاع صرح به في المغرب وإنما ارتكبنا ذلك لأن فعالا بالضم ليس من أبنية الجمع عند الجمهور والمحققين لكنه ذكر في الصحاح أن رخالا بالضم وبالكسر جمع رخل بكسر الخاء المعجمة أي الأنثى من ولد الضأن.

﴿العقد التاسع في النحو﴾

- مسئلة - اتفق النحويون عن آخرهم أن الصفة مما لا يجوز أعماله اذا لم يعتمد على أحد الأشياء الخمسة وهي المبتدأ والموصوف وذو الحال والنفي والاستفهام وفي هذه المسئلة نظرالأن هنا شيئاً سادساً اذا اعتمدت الصفة عليه عملت وهو رب مقدرة أو ظاهرة كذا في ضرام السقط شرح ديوان أبي العلاء المعري في - قوله

وممتحن لقاءك وهو موت★ وهل بيني عن الموت امتحان

وقد أعمل في هذه القصيدة أيضاً إسم الفاعل لاعتماده على اللام بمعنى الذي - أقول - قد زاد في اللب الموصول على الأشياء الخمسة وقد أعمل أي صاحب الضرام لاعتماده على حرف الجر في - قوله

سهرت وقد هجع الذليل بلابس★ برد الحباب مفيد فعل الضيغم

وقد أعمله في قوله

ولا مبق اذا يسعى صدوعا★ عدائد في الدكادك والاكام

وقبله

وصرفني فغيرني زماني★ سيعقبني بحذف وادغام

ولا يسوي حساب الدهروزن★ له وزن من الدم كالمدام

لاعتماده على الفعل أي كونه فاعلا لفعل سابق. وقد قال أي صاحب الضرام إن هذه المسئلة قد أغفلها النحويون - أقول - قد نقل في المطول عن بعض النحاة أنه يجوز الأعمال بعد انما أيضاً وهو المختار فند الرضي وأيضاً المحققون على أنه يجوز العمل عند اعتماده على حرف النداء وأيضاً قد جعل المحققان في أول الفن الثالث من شرح المفتاح إضافة الصفة على وجه البيان من صور الاعتماد كقول المفتاح مقتضيات الحال إفراد المسند الخ - مسئلة - إنهم لا يجمعون بين مجازين ولذا لم يجيزوا دخلت الأمر لئلا يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى بخلاف دخلت في الأمر ودخلت الدار كذا ذكره صاحب المغنى في أواخر مباحث

ما - مسئلة - قال صاحب الكشاف في سورة محمد عليه الصلاة والسلام في قوله (مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار) قوله فيها أنهار داخل في حكم الصفة كالتكرير لها . ألا ترى الى صحة قولك التي فيها أنهار فذكر جدي يريد أنها صلة بعد صلة كالخبر والحال والصفة وقد ذكر قدس سره أيضا في قوله تعالى (فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين) وعندي أن قوله أعدت صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة وأن أبيت بناء على أنه لم يسطر في كتاب فليكن عطفا بترك الواو وأيضا قال بذلك في تفسير قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) - مسئلة - يجوز عطف الفعل على صلة الموصول الذي هو اللام وان قدم معمول الفعل عليه وذلك للميل الى جانب المعنى كذا أفاد جدي في تفسير قوله تعالى (أو كلما عاهدوا عهداً الآية) قد يجيىء في كلامهم عطف تلقين كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيداً أي وتكرم زيداً تريد تلقينه ذلك كذا أفاد جدي في تفسير قوله تعالى (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) الآية - مسئلة - عود الضمير المفرد الى الجمع جائز شائع بتأويل المذكور لكنه غير ظاهر صرح به ابن الحاجب في الايضاح في آخر بحث المفعول المطلق - مسئلة - اختلفوا في أن اسم كان فاعل أولا والمشهور انه فاعل كذا في بحث الفاعل من الخبيصي وذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى (إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة) الآية ان خالصة نصب على الحال من الدار الآخرة . فقال جدي ومن لم يجوّز الحال عن اسم كان بناء على أنه ليس بفاعل جعلها حالا من الضمير المستكن في لكم لكن اللائق بالنظر النحوي انه فاعل إذ قد أسند اليه الفعل على طريقة القيام به وان لم يكن قائماً به ولذا لم يعدوه من الملحقات بالفاعل ولقد صرح بذلك من قال إن الأفعال الناقصة ما وضع لتقرير الفاعل على صفة وذلك لان الأفعال الناقصة عندهم أفعال ولا شيء من الفعل بلا فاعل. وقال صاحب الكشف واختلف في جواز أن يقع كان عاملا في الحال ولا منع من حيث القياس إلا أنه لما كان قيداً في نفسه للجملة بعده استبعد أن يقيد بالحال ونقل المحقق الرازي في شرح الكشاف اختلافاً في المسئلة . ثم نقل عن صاحب المفتاح انه ليس بفاعل وذكر في المغنى وأما تسمية الأقدمين اسم كان فاعلا والخبر مفعولاً فانه اصطلاح غير مألوف وهو مجاز

كتسميتهم الصورة الجميلة دمية والمبتدي انما يقوله على سبيل الغلط فلذلك يعاب عليه - مسئلة - قال تعالى (فما منكم من أحد عنه حاجزين) فذكر المفسرون أن جمع الضمير في حاجزين باعتبار العموم في أحد وقال تعالى ﴿ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدي هدي الله أن يؤتي أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم﴾ الآية فذكروا ان ضمير يحاجوكم الى أحد بناء على انه في معنى الجمع - أقول - ونظير ذلك قوله ﷺ ما العمل في أيام أفضل منها في هذه الحديث لان ضمير منها راجع الى العمل - مسئلة - قال تعالى (أراغب أنت عن آلهتي الآية). نقل سلمه الله عن أبي البقاء وابن مالك وغيرهما ان أنت فاعل الصفة لاعتمادها على حرف الاستفهام وذلك لئلا يلزم الفصل بين راغب ومعموله أي عن آلهتي بأجنبي وهو المبتدأ وأجيب ان عن متعلق بمقدر بعد أنت يدل عليه أراغب - أقول - المبتدأ ليس أجنبياً من كل وجه سيما والمفصول ظرف والمقدم في نية التأخير والبليغ يلتفت الى المعنى بعد ان كان لما يرتكبه وجه ومساغ في العربية وان كان مرجوحاً كذا في الكشف في سورة مريم - أقول - مما يناسب ذلك ما ذكره جدي في تفسير قوله تعالى (متاعاً الى الحول غير اخراج) حيث قال يجوز الفصل بين المبتدأ ومعموله بالخبر فيما اذا كان الخبر معمولا للمبتدأ حقيقة مثل الحمد لله حمد الشاكرين الا أنه قال المحقق الشريف في تفسير قوله تعالى رب العالمين ما يدل على انه لا يجوز الفصل بين المبتدأ ومعموله بالخبر وان كان معمولا في الحقيقة - مسئلة - الجملة الاسمية اذا وقعت حالا فان كانت بالواو فقط مثل جاء زيد والشمس طالعة فالمشهور الجواز لكنه قال صاحب الكشاف في باب الهمزة مع النون من الفائق ما يخالف ذلك فانه وقع في الحديث من استمع الى حديث قوم وهم له كارهون صب في أذنيه الآنك يوم القيامة فقال الواو في وهم للحال وهي مع الجملة التي بعدها منصوبة المحل وذو الحال فاعل استمع المستتر والذي سوغ كينونتها حالا عنه تضمنها ضميره وان كانت الجملة بالضمير فقط فقال صاحب الكشاف واللباب ولبه إنها شاذة. لكنه اعترض عليه في المعنى بانها وردت في التنزيل كثيرا مثل (اهبطوا بعضكم لبعض عدو) ومثل (ونبذوه وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون) ومثل (والله يحكم لا معقب لحكمه) ومثل « وما أرسلنا قبلك من

المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام » ومثل « ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة » - أقول - الجواب أن الجملة مؤولة بالمفرد على ما فصل في المطول ولذا قال صاحب الكشف في معنى قوله تعالى « بعضكم لبعض عدو » أي متعادين والى التأويل أشار الشارح الكرماني لصحيح البخاري في باب صلاة العيد - واعلم - انه قال الافاضل في ضرام السقط ان كانت الجملة الاسمية الحالية بالضمير فقط فهي على طريقين أحدهما أن يكون الخبر جاراً ومجروراً مقدماً على المبتدأ وهذه الجملة مما يكثر بدون الواو ووقوعهاحالا والثاني أن يكون الخبر غير جار ومجرور ووقوع مثل هذه الجملة بدون الواو حالا قليل وقال الرضي إن كان المبتدأ ضمير ذي الحال وجب الواو أيضاً نحو جاءني زيد وهو راكب والا فان كان الضمير في صدر الجملة سواء كان الصدر مبتدأ أو خبراً فلا يحكم بضعفه لكنه أقل من اجتماع الواو والضمير وانفراد الواو وان كان الضمير في آخر الجملة فلا شك في ضعفه وقلته - واعلم - انه ذكر النحاة ان الحال اذا كان مضارعا مثبتا يكون ربطه بغير الواو لكنه ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى « واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه » ان الواو في ويكفرون للحال وكذلك قال في قوله تعالى « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » الواو للحال وأجاب صاحب الموصل شرح المفصل ان كلا في تقدير الجملة الاسمية أي وهم يكفرون وأنتم تنسون أنفسكم - مسئلة - المشهور ان كلا من الحال والتمييز نكرة لكن المفهوم من شروح الكشاف في تفسير قوله تعالى « وما يخادعون الا أنفسهم » انه يجوز أن يكون التمييز معرفة عند قوم وفي النهاية الجزرية في باب الهاء مع الراء أن التمييز يجييء كثيراً معرفة.

وقال الفاضل البهلوان في تفسير قوله « غير المغضوب » ان الحال المؤكدة يجوز أن تكون معرفة - مسئلة - في شرح الكشاف في تفسير قوله تعالى « غير المغضوب » دلالة على ان الحال مقيدة بزمان العامل ومخصصه به وهكذا في شرح الكافية للمصنف أقول والمشهور عكسه - مسئلة - لا يعمل ان وان في الحال وكذا لا يعمل فيها حروف النفي بحسب الاستعمال كذا في الرضي - أقول - ذكر في بحث الرؤية من شرح المقاصد انه يقال ما حج مستطيعا لبيان كيفية النفي

فيستفاد منه ان النفي عامل اذ المعنى انتفى منه الحج حال كونه مستطيعا - مسئلة - نقل جدي في قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً » - قول الشاعر (أتيما تجعلون لي ندا) ان لي حال من ندا فانه مفعول الجعل وان كان في الاصل خبر المبتدأ لكنه لم يرضى السيد الشريف بذلك وجعله حالا من أتيما - أقول - المعنى لا يساعد على تقييد التيم به بل على تقييد الند به كما لا يخفى - مسئلة - اذا اجتمعت التوابع قدم النعت ثم التأكيد ثم البيان ثم البدل ثم العطف كذا في المفصل والموجود في شرح المفتاح الشريفي الاصل تقديم النعت ثم التأكيد ثم البدل أو البيان كذا في المطول وقد اتفقا على تقديم الصفة على الحال - مسئلة - ومن القبيح أن تختلف صورة الضميرين الراجعين الى شيء واحد بأن تكون صورة أحدهما ضمير مذكراً والاخرى مؤنثا كذا في ضرام السقط في القصيدة التي أولها★ تفديك النفوس ولا تفادي★ ومما يناسب ذلك ما ذكره جدي في التلويح المقتضي زيادة ثبت شرطا قوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جازو تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة - مسئلة - المشهور ان معمول لم لا يحذف بخلاف لما لكنه ذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى « واختلاف الليل والنهار » ما يدل على جواز الحذف في معمول لم أيضا حيث قال فلم والمراد فلم تظله سحابة - مسئلة - قالوا تجوز أن تكون كلمة ثم للتراخي عن ابتداء المعطوف عليه بأن يكون أمراً ممتداً كما في قوله تعالى « فأحياكم ثم يميتكم » لكنه اذا ذكر الغاية للمعطوف عليه لا يجوز ذلك كما يقال أحياكم الى يوم كذا ثم يميتكم كذا في شرح الكشاف لجدي في تفسير قوله تعالى « ثم أتموا الصيام الى الليل » - مسئلة - في الحديث من محمد رسول الله الى المهاجرين أبو أمية حقه أن يقول ابن ابي امية لكنه لا لاشتهاره بالكنية ولم يكن له اسم معروف غيره لم يجر كما قيل على بن ابي طالب كذا في النهاية الجزرية في باب الهمزة مع الياء - مسئلة - مما يجب التنبه له من دقائق العربية ان الشرط وسائر القيود قد يكون قيداً لمضمون الكلام الخبري أو الانشائي وقد يكون قيدا للاخبار والاعلام به في الخبري ولطلبه إيجابه في الامر ولمنعه وتحريمه في النهي وعلى هذا القياس وقد اشير الي ذلك في هذا الشرح في باب دخول الفاء في خبر المبتدأ كذا كتب جدي بخطه الشريف على ظهر

إيضاح المفصل - أقول - وبهذا ينحل كثير من الاشكالات - مسئلة جليلة - الظرف اللغو ما يكون عامله مذكوراً والمستقر ما يكون عامله معنى الاستقرار أو الحصول مقداراً كذا في لب اللباب ذكر الشيخ الرضي في آخر بحث الافعال الناقصة. قال سيبويه تقديم الخبر اذا كان ظرفا مستحسن ويسمى ذلك الظرف مستقرا بفتح القاف وكذا كل ظرف عامله مقدر لان ناصبه وهو استقر مقدر قبله فقولك كان في الدار زيدا أي كان مستقراً في الدار زيد فالظرف مستقر فيه ثم حذف الجار كما يقال المحصول للمحصول عليه ولم يستحسن تقديم الظرف اللغو وهو ما ناصبه ظاهر لأنه فضلة فلا يهتم به نحو كان زيد جالساً عندك وقال في اعراب الفاتحة نعني بالاستقرار أن يكون بفعل مقدر غير ظاهر وحينئذ لها محل من الاعراب ونعني بالالغاء أن يكون متعلقاً بفعل ظاهر غير مقدر ولا يكون إذ ذاك لها محل من الاعراب والمتبادر من اللباب على ما صرح به الشارحون ان اللغو ما يكون عامله خارجاً عن الظرف غير مفهوم منه سواء ذكر اولا والمستقر ما فهم منه عامله مع كونه مقدراً وكونه من الأفعال العامة. وذكر السيد الشريف في مواقف التقدير والتحقيق أن الظرف المستقر إنما سمي مستقراً لأنه استقر فيه معنى عامله وفهم منه فان لم يفهم منه سوى الأفعال العامة كان المقدر منها وإن فهم معها شيء من خصوص الأفعال كان المقدر بحسب فعلا خاصاً كما في الأمثلة المذكورة وذلك لا يخرجها عن كونها ظرفاً مستقراً لأن معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها أيضاً وجاز تقدير الفعل العام توجيهاً للاعراب فقط ولما كان تقدير الأفعال العامة مطرداً ضابطاً اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف عام - أقول - المتبادر من تقرير الرضي وإعراب الفاتحة أن تقدير العام ليس بلازم مع أنه يمكن أن يجعل الضابط فافهم عامله منه وقدر فلا حاجة في الضابط الى اعتبار الأفعال العامة في المستقر وأيضاً ذكر السيد في بحث التسمية والباء في قوله أي الكشاف على معنى متبركا باسم الله ليس صلة التبرك فيكون الظرف لغواً بل المقصود أن التلبس على وجه التبرك ولا يخفى أن ذلك مشعر بأنه يجوز تقدير العامل في اللغو أيضاً تأمل ومما يجب التنبيه له أنه قد قدر في المستقر كائن وكان فهو من العامة بمعنى حصل وثبت الظرف بالنسبة اليه لغو لا الناقصة وإلا لكان

الظرف في موضع الخبر فيقدر كان أخرى وتتسلسل التقديرات كذا في شرح الكشاف لجدي في تفسير قوله تعالى (أو على سفر) من سورة البقرة - مسئلة - إضافة الشيء إلى نفسه جائزة عند اختلاف اللفظين صرح بذلك في فصل السين مع النون من كتاب الغريبين والنهاية وقال المحقق الرضى والانصاف أن مثله كثير لا يمكن دفعه كما في نهج البلاغة - مسئلة - يجوز أن يجيىء الحال من الحال صرح بذلك صاحب الكشاف حيث قال في سورة هود عليه السلام إن آية في قوله تعالى (هذه ناقة الله لكم آية) حال ولكم حال منها وبمثل ذلك قال جدي في بحث جنباً من شرح المفتاح - مسئلة - قد نعني ما أضيف اليه المبتدأ عن المعطوف فيطابقهما الخبر كما قيل راكب الناقة طليحان ولولك مقاتل زيد قويان كذا ذكره الرضي في بحث حذف الخبر - مسئلة - قد يقع لفظ غير مبتدأ لا خبر له وذلك فيما أضيف الى إسم المفعول وهو مسند الى الجار والمجرور فانه حينئذ استغنى المبتدأ عن الخبر كما في قول الشاعر

غير مأسوف على زمن ★ ينقضي بالهم والحزن

وذلك لأنه في معنى النفي والوصف بعده مخفوض لفظاً وهو في قوة المرفوع بالابتداء فكأنه قيل ما مأسوف على زمن ينقضي مصاحباً للهم والحزن أو المعنى مشوبا بالهم فهو نظير نحو ما مضروب الزيدان ونحو أقائم أخواك من حيث سد الاسم المرفوع مسد الخبر لأن مضروباً وقائماً قاما مقام يضرب ويقوم فينزل كل واحد منهما مع المرفوع به منزلة الجملة فكذلك إذا أسند إسم المفعول الى الجار والمجرور سد الجار والمجرور مسد الاسم الذي يرتفع به كقولك أمحزون على زيد وما مأسوف على بكر فلما كانت غير للمخالفة في الوصف جري لذلك مجرى النفي وأضيفت الى إسم المفعول وهو مسند الى الجار والمجرور والمتضايفان بمنزلة الاسم الواحد سد ذلك مسد الجملة حيث أفاد قولك غير مأسوف على زمن ما يفيده قولك ما يؤسف على زمن هكذا يستفاد من أمالي ابن الشجري والمغني - مسئلة - زعم بعض النحاة انه يجيىء ان بمعنى الذي كما في قولهم زيد أعقل من أن يكذب وهذا أكثر من أن يحصى وأكثر من أن يضبطها القلم وأنت أعظم من أن تقول كذا قال في المغني والذي اجراه عليه أشكال هذا الكلام فان الظاهر منه

مثلا تفضيل زيد في العقل على الكذب وظهر لي توجيهان أحدهما أن يكون في الكلام تأويل على تأويل فان الفعل مع أن في تأويل المصدر ويؤول المصدر بالوصف كما يقال في تأويل قوله (وما كان هذا القرآن أن يفتري) أي ما كان هذا مفتري وثانيهما أن أفعل ضمن معنى أبعد فمعنى الأول زيد أبعد الناس من الكذب لفضله من غيره فمن المذكور ليست الجارة للمفضول بل متعلقة لا فعل لما ضمنه من معنى البعد لا لما فيه من المعنى الوصفي والمفضل عليه متروك أبداً مع أفعل هذا القصد التعميم وقد اعترض على التوجيه الأول بأنه ضعيف لأن التفضيل على الناقص لا فضل فيه شعر

اذا أنت فضلت امرا ذا براعة★ على ناقص كان المديح من النقص

– أقول – المقصود خلوه عن صفة النقص بأبلغ وجه فان المفضل لا يدخل في المفضل عليه فلا يكون من ذوات الصفة الناقصة ويفهم منه أن العقل كامل إذ كل كاذب له عقل في الجملة فاذا كان عقله منشأ للخلو عن الكذب يستفاد كماله مع إنه لا يطرد في مثل أكثر من أن يحصى وقريب من هذا التوجيه ما ذكره السيد الشريف في تأويل عبارة المفتاح أعني أكثر من أن يضبطها القلم مع كونه أبلغ في أداة المقصود من أن المعنى أكثر مما يمكن أن يضبطها القلم إلا أنه تسامح في العبارة اعتماداً على المراد فالمعنى في المثال الأول زيد أعقل ممن يمكن أن يكذب فيقال إلى أنه أعقل الناس لأن كل فرد يمكن فرض كذبه بقي الكلام في أن هذا المعنى غير مفهوم من العبارة ثم إن التوجيه الثاني هو الذي اختاره الرضي وجدي فرده السيد بأن معنى التفضيل مقصود وبأنه لا يستعمل أفعل بدون الأشياء الثلاثة وكلاهما في حيز المنع تأمل – مسئلة – لا يجوز إبدال الأكثر من الأقل في الأصح كذا ذكر صاحب المغني في أول الباب السادس – أقول – المفهوم من المفتاح وشروح المفصل انه يجوز(١) أن يقال نظرت الى القمر فلكه بناء على أن القمر

---

(١) قوله انه يجوز أن يقال الخ أقول ما ذهب اليه صاحب المفتاح وشراحه من جواز أن يقال نظرت الى القمر فلكه مذهب مرجوح والصواب ما ذهب اليه صاحب المغنى فإن ابدال الأكثر من الأقل من قبيل بدل الغلط فانه اذا قيل نظرت الى القمر تعين أن يكون القمر هو المرئي وحده دون الفلك أو على الأقل

جزء من الفلك فيبدل الكل في البعض فلا استعباد في إبدال الأكثر وينبغي أن يعلم أنه ذكر في اعراب الفاتحة أن مثل ذلك داخل في بدل الاشتمال لا قسم خامس - مسئلة - اذا كان علم الشيء استمر التعبير عنه بمؤنث فاللائق من الضمير العائد اليه أو اسم الاشارة العائد اليه التأنيث مع انه لم يكن فيه تأنيث معنوي ولم يكن ذلك العلم المذكور هنا مؤنثاً لفظياً وإن ذكر فيحتاج الى تأويل وإن لم يوجد الاستمرار والاشتهار فيجوز التذكير والتأنيث معاً كذا في الحواشي الشريفة الشريفية على الكشاف - مسئلة - يقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته كذا في الكشاف فقال المحققون حق الكلام أن يقول على لفظ الخطاب اذا استقبلتُه بضم التاء وأي المفسرة وذلك لأنه إذا أريد تفسير الفعل المسند الى ضمير المتكلم فان أتى بكلمة أي كان ما بعدها تفسيراً لما قبلها فيجب تطابقهما ويجوز في صدر الكلام تقول على لفظ الخطاب ويقال على البناء للمفعول وإن اتى بكلمة إذاً كان صدر الكلام في موضع الجزء فيجب ان يكون ما بعد اذاً على لفظ الخطاب اي اذا أستقبلت تقول ولا يسلقيم اذا استقبلت يقال لقيته إلا اذا قدر أن القائل هو المخاطب لكنها عبارة قلقة - مسئلة - لا يجوز جر الجوار في عطف النسق كذا في المغني والتفسير الكبير للامام الرازي - أقول - ويرد قولهما(١) بيت زهير

لعب الرياح بها وغيرها٭ بعدي سوا في المور والقطر

أن يكون الفلك مسكوتاً عنه غير محكوم برؤيته ولا بلا رؤيته فيكون قوله بعد ذلك فلكه عدول عن الحكم الأول الى ما لا يرتبط به ولا يتناوله كما إذا قيل رأيت زيدا الفرس ولا كذلك بدل البعض من الكل فأنه اذا قيل رأيت الفلك كان هذا حكما على الفلك مع احتمال أن يكون بجميع أجزائه مرئياً وأن يكون بعض أجزائه مرئياً دون الآخر فاذا قيل بعد هذا قمر وكان هذا بياناً لما وقعت عليه الرؤية وما قاله في اعراب الفاتحة من أن ابدال الكل من البعض من قبيل بدل الاشتمال غلط فأن بدل الغلط ابدال الشيء مما يلابسه كقولك رأيت زيداً ثوبه وقد علمت أن الحكم على الكل لا يلابس الحكم على البعض ولا يرتبط به بوجه فكيف يكون ابداله عنه من قبيل بدل الاشتمال.

(١) قوله ويرد قولهما الخ أقول الرد غير صريح أما بيت زهير فلأن القطر يصح أن يكون معطوفاً على المور لأن الرياح كما تثير الغبار ترش القطر وأما بيت الفرزدق فلأن قوله فخاطب انما هو بالرفع لا بالجر على خلاف قافية القصيدة ويكون من الاقواء والفرزدق أكثر الشعراء وقوعاً فيه وما أخذ على شاعر كالذي أخذ عليه في استعماله والاكثار منه وأخباره في ذلك مشهورة في تراجم الشعراء.

فان القطر أي المطر مرفوع معطوف على السوافي أي الرياح الرامية بالتراب لا على المور أي الغبار لكنه جر بالجوار - وكذا بيت الفرزدق

فهل أنت ان ماتت أتانك راكب ★ الى آل بسطام ابن قس فخاطب

قوله فخاطب مع العطف على راكب جر بالجوار والبيتان مذكوران في التلويح - مسئلة - شرط المبدل منه ان يكون مذكوراً صرح به ابن الحاجب في باب الاستثناء من الايضاح لكنه أشار صاحب الكشاف الى تجويز حذفه في قوله لا نخلفه نحن ولا انت الآية في سورة طه وهو المتبادر من سوق المغنى - مسئلة - حذف الموصول الاسمي ذهب الكوفيون والاخفش الى أجازته وتبعهم ابن مالك وشرط في بعض كتبه كونه معطوفاً على موصول آخر كذا في المغني - أقول - هذا الاطلاق يخالف ما ذكره الرضي من أنه أجاز الكوفيون حذف غير الالف واللام من الموصولات الاسمية خلافاً للبصريين ولا وجه لمنع البصريين من حيث القياس اذ قد يحذف بعض جزء من الكلمة وان كان عيناً أوفاء وليس الموصول الاسمي بألزق منها والمنقول عن جدي في بحث الفصاحة حاشية تدل على انه لا يجوز حذف الالف واللام اتفاقاً لكنه وقع في المفتاح لتمثيل حذف المسند★ قالت وقد رأت اصراري من به★

ثم ذكر الشارحون في تقديره من المطالب به أي المجازي بالاصفرار ففي هذا التقدير إشعار (١) بجواز حذف الالف واللام من الموصولات - مسئلة - اذا حذف لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز أن يخالفة بحسب المعنى مثلاً اذا قيل زيد ضارب وعمرو أي وعمرو ضارب ويراد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشاف قال بان قوله تعالى ﴿وكثير من الناس﴾ عطف بتقدير ويسجد بقرينة قوله تعالى ﴿ولله يسجد من في السموات والارض﴾ وجعل

---

(١) قوله إشعار بجواز حذف الخ أقول الظاهر أن الممنوع اتفاقاً أل الموصولة دون مدخولها وأما حذفها بدون مدخولها لأن لمدخولها أحكاماً مختلفة بالنسبة الى وجودها وعدم وجودها فيضطرب حال مدخولها عند حذفها مع ملاحظة تقديرها ولأنها كالجزء منه بخلاف غيرها من الموصولات وهذا شيء لم أر أحداً تكلم فيه وانما مال اليه الذهن عند قراءة هذا البحث والله أعلم بصواب ذلك.

السجود في المعطوف عليه بمعنى الانقياد وفي الثاني بمعنى وضع الجبهة وتبعه جدي في هذه الآية وفي قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤسكم وأرجلكم﴾ لكنه خالفة صاحب المعنى واشترط اتحاد المحذوف والملفوظ بحسب المعني وبني على ذلك امتناع قولنا ليت زيداً قائم وعمرو لأن الخبر المذكور متمنى والخبر المحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ - مسئلة - إن كان خبر المبتدأ فعلاً ماتياً قال صدر الافاضل في اول ضرام السقط إنه جاز جوازاً مشوباً بشيء من القبح الا أن يكون المبتدأ أيضاً مشتملاً على الماضي مثل ما قصر منها لحق - مسئلة - يجوز ابدال الفعلية عن الاسمية هكذا يستفاد من تفسير القاضي في قوله تعالى ﴿سواء عليهم أأنذرتهم﴾ - مسئلة - يجوز في حكم الاعراب إيقاع اسم الله صفة لأسم الاشارة أو عطف بيان كذا ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿ذلكم الله﴾ في سورة فاطر وقد اعترض عليه جماعة من المحققين بأنه جار مجرى العلم على ما صرح به في تفسير البسملة فلا يجوز أن يقع وصفاً لاسم الاشارة لا لفظاً ولا معنى كأنه بني ذلك على تقدير عدم الغلبة فلا يكون علماً أو في حكمه. والجواب أنه وان جرى مجرى العلم الا أن معنى الوصفية ململوح فيمكن ان يجعل وصفاً باعتباره كما يجعل العلم نكرة باعتباره. ألا ترى أنه ذكر صاحب الكشاف في سورة الزخرف ضمن اسمه تعالى معنى الوصف فلذلك علق به الظرف أي قوله في السماء وفي الأرض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب على تضمين معنى الجواد الذي شهر به كأنك قلت هو جواد في طي جواد في تغلب - مسئلة - البدل من البدل جائز أشار اليه جدي في تفسير قوله تعالى ﴿قائماً بالقسط﴾ وكذا ايراد بدلين من شيء واحد جوزه في تفسير قوله تعالى ﴿ولو ترى الذين ظلموا﴾ وقال به أيضاً البهلوان في آخر بحث الوصف من شرح المفتاح - مسئلة - المشهور أن بدل الاشتمال لا يكون بدون الضمير الرابط لفظاً أو تقديراً لكنه قال جدي إن قوله تعالى ﴿شهر رمضان﴾ بل اشتمال من الصيام وان قال ان قوله تعالى ﴿إن تتبعوا﴾ لا يجوز أن يكون بدل اشتمال عن قوله تعالى ﴿ما وراء ذلك﴾ إلا بتقدير ضمير راجع الى المبدل عنه. وذكر صاحب الكشف قد يكتفي في بدل الاشتمال بالاتصال المعنوي. وذكر المحقق الرضي انه قد يجوز ترك الضمير اذا اشتهر تعلق الثاني بالأول نحو

قوله تعالى ﴿قتل أصحاب الأخدود النار﴾ لاشتهار قصصهم وانهم ملأوا الأخدود ناراً إلا أنه جعل صاحب المغنى الآية بتقدير الضمير أي النار فيه وقال الرضي المختار في قولنا ما ضربت أحداً إلا زيداًالابدال تأمل - مسئلة - اذا قيد المعطوف عليه بقيد مقدم الظاهر تقييد المعطوف به كقولنا يوم الجمعة سرت وضربت ونحو حسبي أن أعطك وأكسوك لكنه ليس بقطعي بل السابق الى الفهم في الخطابيات ذلك وقد عدل عن الأصل ﴿فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ فأن لا يستقدمون عطف على المجموع هكذا يستفاد من المطول وحاشيته - أقول - نقل الأسنوي الشافعي في كتاب الكوكب الدري عن القوم أنه اذا قيد المعطوف أو المعطوف عليه بالحال فيعود الى الجميع بالاتفاق كما يفهم من المنهاج. لكنه نقل عن المحصول اختصاصه بالأخير ثم ذكر لو قال وقفب على أولادي وأولاد أولادي محتاجين فالاحتياج شرط الجميع إما اتفاقاً وإما عندنا خاصة. ثم نقل عن ابن الحاجب التوقف في الرجوع اليهما فيما اذا كان القيد ظرف زمان أو مكان والقيد متوسط ثم قال إن اختلف المعنى نحو إن طلق زوجتي اليوم وأعتق عبدي واتحد المعنى وأعيد العامل نحو أكرم زيداً اليوم وأكرم عمراً ففي رجوع القيد اليهما نظر - مسئلة - ذكر في الكشاف ان قوله تعالى ﴿إنما نحن مستهزؤن﴾ بدل من قوله ﴿أنا معكم﴾ فذكر جدي وأرباب البيان لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها ويعنون بما لا محل لها ما لا يكون خبراً أو صفة أو حالاً وأن كان في موقع المفعول للقول. وذكر الشيخ الرضي والجمهور على أنه لا محل للصلة من الاعراب إذ لم يصح وقوع المفرد مقامها كالوصف وخبر المبتدأ والحال والمضاف اليه ولا يقدر للجمل اعراب الا اذا صح وقوع المفرد مقامها وذلك في المواضع الأربعة فقط وذلك لأن الاعراب للاسم في أصله أو للاسم والفعل على قول وكل واحد منهما مفرد والصلة جملة لا غير. وأما عطف البيان فقد قال صاحب المغنى أن الجملة المفسرة لا محل لها من الاعراب إلا اذا كان تفسيراً لضمير الشأن لكن المفهوم من كلام جدي أن قوله تعالى ﴿لا يؤمنون﴾ على تقدير أن يكون بياناً يقوله ﴿سواء عليهم أأنذرتهم﴾ له محل من الاعراب - واعلم - انه قد عد صاحب المغني من الجمل التي لها محل الجمل التي في موقع المفعول في ثلاث مواضع.

الأول عند الحكاية بالقول أو مرادفه نظير القول قال ﴿إني عبد الله﴾ وهل هي حينئذ مفعول به أو مفعول مطلق اختار ابن الحاجب الثاني والصواب الأول إذ يصح أن يخبر عن الجملة انها مقولة كما يخبر عن زيد في ضربت زيداً بأنه مضروب ونظير الثاني نحو قوله تعالى ﴿ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى عليكم الدين﴾ ونحو ﴿ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا﴾ وقوله ﴿فدعا ربه إني مغلوب﴾ في قراءة كسر الهمزة فهذه الجمل في محل النصب اتفاقاً فقال البصريون النصب بقول مقدر والكوفيون بالفعل المذكور ويشهد للبصريين التصريح بالقول في نحو ﴿ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي﴾. الموضع الثاني مفعولاً باب ظن وأعلم فأن الجملة تقع مفعولاً ثانياً لظن وثالثاً لاعلم وذلك لأن أصلهما الخبر ووقوعه جملة شائع. الموضع الثالث باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن بل هو جائز في كل فعل قلبي ثم فائدة الحكم على محل الجملة في التعليق بالنصب ظهور ذلك في التابع وقد عد من الجمل التي لها محل من الاعراب الجملة الواقعة بعد الفاء واذا جواباً لشرط جازم وقال اذا خلا الجواب الذي لم يجزم لفظاً من الفاء وإذا نحو إن قام زيد وقعد عمرو فمحل الجزم محكوم به للفعل لا للجملة - أقول - الظاهر أن مراد القوم بالاعراب هنا سوى الجزم وقد عد أيضاً من تلك الجمل الجمل المعطوفة على جملة لها محل وكذا الجملة التي بدل منها - أقول - قد ذكر سابقاً انه لم يثبت الجمهور وقوع البيان والبدل جملة لكنه نعم شاع في كلامهم اعتبار ذلك في الجملة حتى قال السيد الشريف في تفسير قوله تعالى ﴿الم ذلك الكتاب﴾ تكون الجملة بدلا عن مفرد وكذا عد من الجمل التي لها محل الجملة المستثناة نحو قوله تعالى ﴿لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر فيعذبه﴾ ونقل عن ابن خروف أن من مبتدأ ويعذبه الله الخبر والجملة في محل نصب على الاستثناء المنقطع وكذا عد منها الجملة المسند اليها نحو تسع بالمعيدي خير من أن تراه على قول من لم يقدر كلمة أن في تسمع - أقول - لا يخفي انه أن أبقى الجملة على حالها يمتنع الاخبار عنها - مسئلة - قال المحقق الرضي موافقاً لابن الحاجب اذا قصد بكلمة ذلك اللفظ دون معناها كقولك ضرب فعل فهي علم وذلك لأن مثل هذا موضوع لشيء بعينه غير متناول غيره وهو منقول

لأنه نقل عن مدلول هو المعنى الى مدلول هو اللفظ وقد يكون بعض الاعلام اتفاقياً ونقل صاحب الكشف في أول البقرة عن بعض المحققين ما يوافق ذلك وقال به صاحب المغني أيضاً ولا شك ان كلام هؤلاء المحققين نص في اعتبار الوضع العلمي في الافعال والحروف باعتبار أنفسها بحيث لا يحتمل التأويل فتبعهم جدي لكنه جعله وضعاً غير قصدي حيث قال في شرح المختصر لأخفاء في أن هذا ليس بوضع قصدي لكن هذا يلزم منه وضع غير قصدي حيث وقع الاتفاق على أن يطلق اللفظ ويراد نفسه الظاهر اللزوم لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك ولا بعد فيه فأن حساب الجمل أيضاً لا يعتبر في الاشتراك ولا يلزم اعتبار الوضع في المهملات عند أرباب اللغة من جهة انها تصير محكوماً عليها مثل جسق مهمل فأنها لا تستعمل في عبرات أهل اللسان فلا وجه لجعلها أعلاماً غالبة عندهم ومن استعملها غالباً من الوام فتكون أعلاماً عندهم وان كانت مهملات عند أهل اللسان ثم انه ذهب ابن مالك الى انه لا حاجة الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه في هذه الصورةللاستغناء بتلفظه وحضوره بذلك في الذهن عما يدل عليه ويحضره فيه وتبعه السيد وزاد أن اعتبار الوضع الغير القصدي مما لا يساعده عقل ولا نقل لكنه اعترض على ابن مالك في المغنى بأن النحاة اتضوا على أن الاسناد لفظياً كان أو معنوياً من خواص الاسم فقط - أقول - وذلك لأن المعتبر في حد المبتدأ الاسم الذي من أقسام الكلمة الموضوعة قطعاً وقد يوصف هذا المحكوم عليه بالمعرفة مثل ضرب الذي وقع في كلام فلان فعل ونظيره وقع في عبارة المفتاح في بحث التنكير مثل صاحب الأول ولا يخفي أنه قد يكون الباعث على اعتبار الوضع والاسمية أمر لفظي كما في اسم الفاعل ويقدر العامل في الظرف اذا جعل خبراً مثل زيد في الدار نعم الظاهر أن اعتبار الوضع غير محتاج اليه بحسب المعنى هذا غاية تحقيق المرام - مسئلة - المفعول معه يجب أن يكون عند الاخفش بحيث يصح اسناد الفعل المتقدم اليه والمفهوم من شروح الكشاف في تفسير قوله تعالى ﴿سواء عليهم أأنذرتهم﴾ اختيار ذلك القول. وقال جدي في تفسير قوله تعالى ﴿وان أكثركم فاسقون﴾ من سورة المائدة وكأنه أي صاحب الكشاف يكتفي في المعمول معه بالمصاحبة والمقارنة في الوجود لكن ظاهر كلام النحاة المصاحبة في

المعمولية للفعل المذكور لكنه منقوض بقول العرب انتظرتك مع طلوع الشمس ولذا ذهب غير الاخفش الى عدم اشتراط ذلك كما يفهم من الشرح الكبير على الكافية - واعلم - ان المنصوب بالواو التي بمعنى مع يدخل في الحكم السابق على سبيل التبع صرح به في المقتبس شرح المفصل. لكنه يدخل مع علي المتبوع صرح به في المطول وشرح المفتاح الشريفي الا أنه جوز أن يكون لمجرد المصاحبة ويلائمه قوله ﴿إن الله معنا﴾ - مسئلة - من البيانية مع المجرور يكون أبداً من تتمة المبين بمنزلة صفة أو حال ولم يعهد كونه خبراً عنه مثل الرجس من الأوثان بمعنى هي الاوثان كذا ذكر جدي في تفسير قوله تعالى ﴿ومن ذريتنا﴾ في سورة البقرة لكنه قال الشيخ الرضى في بحث المفعول المطلق كل ما فيه من التبيينية للمعارف في موضع الخبر نحو قوله تعالى ﴿وما بكم من نعمة﴾ إن جعلتا ما بمعنى الذي وأما التبيينية للنكرة فهي صفة لها - مسئلة - صلة ما المصدرية يجوز أن تكون اسمية وهو الحق صرح به الرضى - مسئلة - تقديم المعمول على لا غير شائع لا تقول عمراً لا يضرب زيد كذا في بحث ان من الايضاح. لكنه ذكر في أوائل الأمالي قد جاء ما بعد النفي عاملاً في الظرف المتقدم في مواضع منها قوله تعالى ﴿يومئذٍ لا يسأل﴾ وقال يوم الفتح لا ينفع ﴿فيومئذٍ لا ينفع الذين ظلموا﴾ وقد صرح المحققون من شراح الكشاف في قوله تعالى ﴿ولا الضالين﴾ بأنه يجوز أن يقدم على ما هو معمول لما بعدها فيقال أنا زيداً لا ضارب. وقال المحقق الرضى والأصل جواز تقديم ما في حيز حروف النفي عليها الا ما وقال المحققون بالامتناع في إن النافية أيضاً - مسئلة - قد يستعمل ثم باعتبار أن المعطوف عليه ممتد فيتراخى المعطوف عن أوله وحدوثه قال بذلك جدي في بحث الالتفات من شرح المفتاح وفي تفسير قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام الى الليل﴾ مؤيداً بقوله تعالى ﴿فأحياكم ثم يميتكم﴾ لكنه اعترض عليه السيد بأنه لم يقل أحد بذلك - أقول - لا يخفي انه يمكن حمله عليه بمعونة المقام وقد وقع في خطبة الكشاف ثم إن املاء العلوم فذكر السيد فائدة لفظية ثم التنبيه على انه ينبغي أن يتأد السامع في تحقيق ما قدمناه ثم يتحقق ان أشمل العلوم على النكت واللطائف علم التفسير تأمل - مسئلة - المشهور أن الجار والمجرور في يقع الخبر دون المبتدأ لكن المختار عند المحققين أن

يجعل مثل من الناس من يقول مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض منهم وكذا قوله تعالى ﴿من المؤمنين رجال صدقوا﴾ إذ مناط الفائدة الخبر والدليل على ذلك انه يقع في مقابلة الجار والمجرور لفظة البعض في الأشعار الفصيحة لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالاً كذا دون رجال يشهد للمشهور - مسئلة - جاز عطف الجملة الفعلية على المصدر بتأويله في معنى الفعل مع ان ما أشار اليه المحققون في تفسير قوله تعالى ﴿واذا لقوا الذين آمنوا﴾ - مسئلة - جوزوا عجبت من ضرب زيد وعمرو بالجر أي من ان ضربت زيداً وعمراً وعلى عكسه جوزوا عجبب من أن ضربت زيد وعمرو بالجر أي من ضرب زيد وعمرو كذا ذكره جدي في تفسير أول الجزء الثاني من القرآن - مسئلة - ذكر قدس سره في خطبة الكشاف يجوز افراد قليل مع انه خبر عن جمع على التشبيه بفعول وجوز ذلك في بحث الالتفات من شرح المفتاح على التشبيه بفعيل بمعنى مفعول وقد نوقش في ذلك بأنه لا يستوي في الفعول والفعيل بمعنى مفعول الجمع والواحد - أقول - ذكر الجوهري في الرسول انه جاء استواؤهما في الفعول والفعيل ويوافقه ما في تفسير الثعلبي - مسئلة - تعدد المفعول له لفعل واحد غير جائز صرح به في الجهة الثانية من الباب الخامس من المغنى لكنه صرح في ألف من الصحاح انه يقال ضربته لكذا كذا بحذف الواو (تذبيل لعقد النحو) - فائدة - لأفعلنه البتة أي قطعت بالفعل وجزمت به بلا تردد وكذا قولهم افعله البتة فاللام للعهد أي القطعة المعلومة والبتة القول المقطوع والبتة مفعول مطلق لبيان النوع أي القول الحق والعامل مستفاد من الجملة السابقة إذ جميع الاخبار تدل على الصدق إذ الكذب ليس بمدلوله وكذا ما يجيء بعد الأمر والنهي لأن الآمر والناهي قاطع بطلب الفعل أو تركه من الرضي وشرح اللباب - أقول - يجوز أن يكون جملة البتة استئنافاً كأنه قيل على أي عزيمة أنت في الفعل. فأجيب بأنه على سبيل القطع وذكر في الهادي للشادي لا أفعله البتة أي أبت هذا الأمر البتة المعهودة أي ببريدم اين كاررا بريدني كه سرباوي بكردم - أقول - فيجوز أن يكون جملة البتة حالاً من الاخبار عن مضمون ما قبلها لا من نفس مضمونه ومثل ذلك جائز كما سبق - واعلم - انه ذكر الشيخ ابن حجر في غزوة خيبر قوله البتة معناه

القطع وألفها ألف الوصل وجزم الكرماني بأنها ألف قطع على غير القياس ولم أر ما قاله في كلام أحد من أهل اللغة قال الجوهري الانبتات الانقطاع ورجل منبت منقطع به ولا أفعله بتة ولا أفعله ألبتة لكل أمر لا رجعت فيه ونصب على المصدر انتهى ورأيته في النسخ المعتبرة بألف الوصل - فائدة - قولهم لا أفضل في البلد من زيد معناه أفضل من الكل هذا بحسب العرف فأنه لنفي المساواة أيضاً فيه قال قدس سره في مسئلة أفضلية الصحابة من شرح المقاصد السر في ذلك أن الغالب فيما بين شخصين الأفضلية والمفضولية لا التساوي فلذلك نفى الأفضلية لا المساواة - فائدة - قال تعالى ﴿أصحاب الجنة يومئذٍ خير مستقراً﴾ الآية كيف يكون أصحاب الجنة خير مستقراً من أهل النار ولا خير في النار ولا يقال في العسل إنه أحلى من الخل. الجواب إن هذا التفضيل على التقدير أي لو كان لهم مستقر لكان مستقر أهل الجنة خيراً منه كذا في التفسير الكبير وبمثله قال المحقق الرضي في شرح قول عليّ رضي الله عنه لأن أصوم يوماً من شعبان أحب الي من أن أفطر يوماً من رمضان. وذكر أيضاً يقال في التهكم أنت أعلم من الحمار فكأنك قلت إن أمكن أن يكون للحمار علم فأنت مثله مع زيادة وليس المقصود بيان الزيادة بل الغرض التشرسك بينهما في أمر معلوم انتفاؤه عن الحمار وقد يستفاد من تفسير قوله تعالى ﴿يأخذوا بأحسنها﴾ في سورة الاعراف من الكشاف، أن معنى قولهم الصيف أحر من الشتاء إن حر الصيف أشد من برد الشتاء - فائدة - لفظ إنما يستعمل إما لتحقير الشيء نحو قولك إنما سرت اذا حقرت بسيره وكالنفي حكماً فيجوز أن يقال إنما سرت حتى أدخلها بالرفع على قبح والاغلب النصب وإنما الاقتصار على الشيء ذكره الرضى - فائدة - إن المفتوحة المشددة فرع المكسورة ومن ههنا صح للزمخشري أن يدعي أن أنما بالفتح تفيد الحصر كأنما بالكسر وقد اجتمعتا في قوله تعالى ﴿قل إنما يوحي إلي أنما إلهكم إله واحد﴾ فالأولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس. وقول أبي حيان هذا شيء مما انفرد به ولا يعرف القول بذلك إلا في إنما بالكسر مردود بما ذكرت كذا في المغنى وذكر في الكشف هذا نظر الى خصوص المقام والوصف بالوحدة وإن وجه القصر في المكسورة قائم في المفتوحة وهو حق إذ لا شك في إفادته التأكيد فاذا اقتضى

المقام الاختصاص كما في ما نحن فيه ضمن معنى القصر ولكن ليس ذلك بالوضع كما في إنما - فائدة - سي من لا سيما اسم بمنزلة مثل وزناً ومعنى وعينه في الأصل واو وتثنيته سيان وتشديد يائه ودخول لا عليه ودخول الواو على لا واجب قال ثعلب ومن استعمله على خلاف ما جاء في قول - الشاعر* ولا سيما يوم بدارة جلجل* فهو مخطىء وذكر غيره أنه قد يخفف وقد يحذف الواو وجملة لا سيما عند الفارسي نصب على الحال ولو كان كما ذكر لامتنع دخول الواو ولوجب تكرار لا ويجوز في الاسم الذي بعدما الجر والرفع مطلقاً والنصب أيضاً اذا كان نكرة فالجر على الاضافة وما زائدة والرفع على أنه خبر لمحذوف وما موصولة أو نكرة موصوفة بالجملة والتقدير لا مثل الذي هو كذا ولا مثل شيء هو كذا ويضعفه في نحو ولا سيما زيد حذف العائد المعروف مع عدم الطول واطلاق ما على من يعقل والنصب على التمييز وأما انتصاب المعرفة نحو ولا سيما زيداً فمنعه الجمهور. وقال ابن الدهان لا أعراف له وجهه ووجه بعضهم بأن ما كافة ولا سيما نزلت منزلة الا في الاستثناء ورد بأن المستثني مخرج وما بعدها داخل من باب الاولى. وأجيب بأنه مخرج مما أفهم الكلام السابق من مساواته لما قبلها وعلى هذا يكون استثناء منقطعاً كذا في المغني - أقول - هنا أبحاث. الاول أن المتبادر من تقريره أن حذف لا غير جائز. وقد صرح في الرضي بجوازه. الثاني انه قد يقع بعد لا سيما حرف أو حال مثل أكرم زيداً لا سيما اذا ركب ولا سيما وهو راكب على ان ما عبارة عن مصدر الفعل السابق أي لا مثل الاكرام في هذه الحالة كذا كتب جدي بخطه. الثالث أنه يجوز الجر فيما بعد لا سيما على أن يكون ما غير موصوفة والاسم بعدها بدل منها. الرابع إذ النصب بعدها ليس بقياس صرح به الرضي ثم انه نقل الرضي عن الاندلسي انه لم تجيء المعرفة منصوبة بعد لا سيما لكنه نقل جدي عن عمرو بن العاص في مدح أمير المؤمنين علي رضي الله عنه.

ولا سيما أبا حسن علياً* له في العلم مرتبة نصاب

وأيضا للنصب وجه آخر هو تقدير أعني. الخامسة أن حذف العائد المرفوع مع الطول واقع على قراءة من قرأ تماماً على الذي أحسن بالرفع. السادس أنه يحذف ما بعد لا سيما على جعله بمعنى خصوصاً فيكون منصوب المحل على انه مفعول

مطلق فاذا قلت أحب زيدا ولا سيا راكبا فهو بمعنى خصوصا راكبا فراكبا حال من مفعول الفعل المقدر أي أخصه بزيادة المحبة خصوصا راكبا. السابع أن لا سيا ليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده منبه على أولويته بالحكم وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج مما قبله من حيث أولويته بالحكم المتقدم صرح به في الرضي - فائدة - لا جرم سياقه على مذهب البصريين أن يجعل لازماً لما سبق وجرم ففل بمعني حق أو قطع ويجوز أن يقال أن لا جرم نظير لا بد فعل من الجرم وهو القطع كما أن بدا فعل من التبديد وهو التفريق فمعنى قوله « لا جرم ان لهم النار » أي لا قطع لذلك بمعنى انهم أبدا يستحقون النار. وروى عن العرب انه لا جرم انه يفعل بضم الجيم وسكون الراء على زنة بد وفعل اخوان كرشد ورشد كذا في الكشاف في سورة المؤمن. وقال قدس سره في شرحه وحاصل كلامه أن جرم فعل ماض بمعنى حق وثبت وما بعده فاعل أو بمعنى كسب وفاعله ضمير يعود الى ما قبله وما بعده مفعول أو اسم بمعنى القطع ولا لنفي الجنس وما بعده خبر بتقدير حرف الجر وأما مثل لا جرم فعلنا كذا. فمن كلام المولدين ومن يجري مجراهم كأنه قيل حقا فعلنا كذا. وذكر في الصحاح الجرم القطع وقد جرم النخل واجترمه أي صرمه وقولهم لا جرم قال الفراء هي كلمة كانت في الاصل بمنزلة لا بد ولا محالة فجرت على ذلك وكثرت حتى تحولت الى معنى القسم وصارت بمنزلة حقا فلذلك يجاب عنه باللام كما يجاب به عن القسم. ألا ترى أنهم يقولون لا جرم لآتينك وقال قوم إن لا زائدة ونقل في المغني عن الفراء أن لا تزاد في أول الكلام. وذكر في حاشية شرح المفتاح الشريفي أن لا جرم قد يكون لمجرد التأكيد بدون اعتبار معني القسم - فائدة جليلة - جعل شهر رمضان علماً أي المجموع إلا أنهم جعلوا المضاف اليه في نحوه مقدراً علميته لان المعهود في كلامهم في ذا الباب الاضافة الى الاعلام أيضاً في الكلام فاذا أضافوا الى غيرها أجروا ابيه مجرى الكني كأبي تراب ألا ترى أنهم لا يجوزون إدخال اللام في نحو ابن دأية وأبي تراب وحسون ومثل امريء القيس وماء السماء وكل ذلك نظراً الى انه لا يغير عن حاله كايعلم وان كان لقائل أن يقول ان التغيير يوجب تغيير المجموع ولا نزاع انه علم الا انه لو لا العلمية لما امتنعوا من ادخال اللام فانهم نظروا الى المعنى لا الى

التغيير بدليل الحسن وحسن واستناع ذلك في نحو عمر كذا في كشف الكشاف وقال جدي وجعل شهر رمضان أي مجموع المضاف والمضاف اليه علماً وإلا لم يحسن اضافة شهر اليه كما لا يحسن انسان زيد وكذا لم يسمع شهر رجب وشهر شعبان وبالجملة فقد أطبقوا على ان العلم في ثلاثة أشهر هو مجموع المضاف والمضاف اليه شهر رمضان وشهر ربيع الاول وشهر ربيع الآخر وفي البواقي لا يضاف شهر اليه ثم في الإضافة يعتبر في أسباب منع الصرف وامتناع اللام ووجوبها حال المضاف اليه فيمنع مثل شهر رمضان وابن دأية من الصرف ودخول اللام وينصرف مثل شهر ربيع الاول وابن عباس ويجب اللام في مثل امريء القيس ويجوز في مثل العباس ويجوز الحذف من هذه الاعلام وان كان حذف بعض الكلمة لانهم اجروا مثل العلم مجرى المضاف والمضاف اليه حيث اعربوا الجزأين. وقال في التلويح في بحث أن القضاء بسبب جديد أولا لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفي قبحه - أقول - في المقام بحثان. الاول أن اضافة العام الى الخاص حسنة لم يقل أحد من النحاة بقبحها ولا تقتضيها الدراية أيضا وقد قالوا أن اضافة علم المعاني بمنزلة شجر الاراك نعم اذا عرف واشتهر اتصاف المضاف اليه وبالمضاف ينبغي ان تقبح الاضافة كما في انسان زيد وكذا شجر الاراك. والثاني انه ذكر في اواخر مهذب الاسماء بنج ماه را شهر نويسند شهر المحرم وشهر ربيع الاول وشهر ربيع الآخر وشهر رجب وشهر رمضان. وذكر الاسنوي في الكوكب الدري وكلام سيبويه يقتضي جواز اضافة الشهر الى اعلام الشهور وخص بعضهم ذلك برمضان والربيعين وضبطه بكل شهر في اوله راء الا رجب ثم ذكر انه اذا اتى بالأسم وحده فقال صمت رمضان أو سرته ونحو ذلك فيكون العمل في جميعه على حسب ما يقبله فان الصوم والاذان في اوقات مخصوصة فاذا اتى بالشهر وحده فقال صمت شهرا فان الفعل يعم الحال واذا جمع بينهما فقال صمت شهر رمضان فيجوز أن يكون العمل في جميعه أو بعضه هذا مذهب الجمهور - فائدة - قولك لا قبلته كائنا من كان ولا تقبلته كائنا من كان كائنا فيهما حال من المفعول ومن وما في محل النصب بانهما خبر ان لكائنا ومن وما موصوفان والضمير الراجع اليهما من الصفة محذوف أي كأنه وفي كائناً وكان ضمير راجع الى ذي الحال أي

كائنا أي شيء كان كذا في بحث همزة التسوية من الرضي - فائدة - ومن اضمار المصدر قولك عبد الله أظنه منطلق يجعل الهاء ضمير الظن كأنك قلت عبد الله أظن ظني منطلق وما جاء في الدعوة المأثورة واجعله الوارث فيحتمل عندي أن يوجه على هذا كذا في المفصل والدعاء المأثور اللهم متعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا وأحبتنا واجعله الوارث منا فان كان الضمير للمصدر فالمعنى واجعل الوارث من عشيرتنا جعلا ويحتمل أن يرجع الى التمتع والمعتى وفقنا لحيازة العلم لا المال حتى يكون العلم هو الذي يبقى منا بعد الموت والوارث الباقي - فائدة - ذكر المحققان في آخر بحث الاستغراق من فن المسند أن لفظ يكون اشعار بانه ليس بدائم وهذا يخالف ما ذكره صاحب الايضاح للمفصل في بحث العلم من ان لفظه اذا أضيف ظاهر في الوجوب كما اذا قيل الفاعل يكون مرفوعاً - فائدة - وقع في عبارة الكافية وما فيه علميته مؤثرة اذا نكر صرف لما تبين انها لا تجامع مؤثرة الا ما هي شرط فيه الا العدل ووزن الفعل وهما متضادان فلا يكون إلا أحدهما فاذا نكر بقي بلا سبب أو على سبب واحد فذكر الشيخ الرضي قوله إلا العدل مستثني مما بقي من المستثني منه المقدر الذي استثني منه لفظة ما بعد استثناءها أي لا تجامع سببا غير السبب الذي هي شرط فيه الا العدل فكلا المستثنيين من ذلك القدر نحو قولك ما ضربت إلا زيداً إلا عمراً أي ما ضربت أحدا غير زيد إلا عمراً فالعلمية المؤثرة تجامع الاربعة الاشياء وهي شرط فيها وتجامع العدل والوزن وليست شرطا فيهما بل سبب معهما وذكر جدي الا هي استثناء مفرغ في موضع المفعول به وقوله الا العدل استثناء من مضمون الا أي لا تجامع غير ما هي شرط فيه الا العدل فهو بالتحقيق استثناء من لفظ غير الذي وقع مفعولا للا تجامع ولا يجوز أن يكون استثناء من قوله ما هي شرط فيه وهو ظاهر ولا من العام المحذوف الذي استثني منه الا ما هي بناء على بقاء عمومه بعد اخراج هذا المفعول عنه لانه لا يبقى له حينئذ جهة اعراب ولو قال والعدل لكان ظاهراً لا شبهة فيه - فائدة - قال لبيد

ألا كل شيء ما خلا الله باطل★ وكل نعيم لا محالة زائل

في البيت اشكال لان الاستثناء لو كان من ضمير باطل يلزم تقدم المستثني على عامله أو من كل أو من باطل لم يكن له عامل فان الإبتداء لا يعمل في الاستثناء ويمكن أن يقال ما زائدة وخلا الله صفة كل أو شيء - فائدة - في الكافية ويستوي الامران في مثل زيد قام وعمرو اكرمته. فكتب جدي ذهب كثير من النحاة الى أنه على تقدير النصب عطف على الفعلية التي هي خبر مبتدأ وترك ذكر العائد بناء على شهرة امره والمعنى اكرمت عمراً عنده أو في داره وعندي أن الأمر ليس كذلك بل هي على التقديرين عطف على الجملة الاسمية التي خبرها فعلية فالرفع بالنظر الى اسميتها في نفسها والنصب بالنظر الى فعليّها بحسب خبرها وكلام ابن الحاجب مشعر بذلك ولا ينبغي الا أن يكون كذلك لأن وضع الباب على ان يؤدي المعنى الواحد بعبارتي الرفع والنصب وعلى ما ذكروا ليس كذلك لأن الرفع حكم على عمرو بانك اكرمته والنصب حكم على زيد بانك اكرمت عمراً عنده ولا ادري كيف خفى هذا على الناظرين في شرح المصنف حيث قال لان الجملة الاولى ذات وجهين اسمية بالنظر الى الكبرى فعلية بالنظر الى الصغري - فائدة - ذكر المحقق الرضي وقد يلزم بعض الأسماء الحالية نحو كافة وقاطبة ولا يضافان وقد وقع كافة في كلام من لا يو ثق بعربيته مضافة غير حال وقد خطئوه فيه. وقال الامام النووي في شرح مسلم قبيل الأشربة استعمال كافة بالاضافة أو اللام خطىء لكنه ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) إن كافة نعت لمصدر محذوف أي رسالة كافة فاعترض عليه في المغني بان كافة مختص بمن يعقل ومما التزم فيه الحالية أيضاً ثم ذكروا وهمه في خطبة المفصل حيث قال محيط بكافة الابواب اشد لاخراجه إياها عن النصب البتة - أقول - ذكر في مسئلة أفضلية الصحابة من شرح المقاصد ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتبه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد جعلت لآل بني كاكلة على كافة بيت مال المسلمين كل عام مائتين مثقال ذهباً عيناً ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب أمير المؤمنين علي رضي الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون أنا أولى من اتبع أمر من أعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بني كاكلة في كل عام

مائتي دينار ذهباً عيناً ابريزا واتبعت أثره ورسمت بمثل ما رسم عمر إذ وجب عليّ وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه على بن أبي طالب وهذا بخطهما موجود الآن في ديار العراق - فائدة - قال الفراء يقولون امرأة محب لزوجها وعاشق كذا في الصحاح وذكر الرضي فقال امرأة عانس قال الخليل لانها ليست بمعنى الفعل بل بمعنى النسبة وان كانت على صورة اسم الفاعل كلابن وتامر أي ذو لبن وذو تمر مطلقاً لا بمعنى الحدوث ثم جاء ما هو على وزن فاعل ما يقصد به تارة الحدوث وتارة الاطلاق فأدخنوا علامة التأنيث في الصورة الأولى دون الثانية فرقا بين المعنيين بخلاف الصفات المشبهة فانه لم يقصد تارة الحدوث وتارة الاطلاق. وقال في الايضاح ان ذلك ليس بقياسي بل سماعي وذكر في مغرب اللغة ولحاق العلامة للفرق بين المذكر والمؤنث في الصفات هو الاصل نحو صالح وكريم وكريمة وسكران وسكرى وأحمرو حمراء وأما حائض وطالق ومرضع وامرأة عاشق وناقة بازل فعلى تأويل شخص أو شيء - فائدة - ومن الأسماء المؤنثة ما لاعلامة فيها وهي أنواع منها النفس والسن والناب من الابل واليد والرجل والقدم والساق والعقب والعضد والكف واليمين والشمال والذراع والأصبع والكراع - أقول - الذراع مما يذكر ويؤنث على ما في الصحاح وكذا الكراع والأصبع ومن الأسماء المؤنثة إلبنصر والابهام والضلع بسكون اللام وفتحها والكبد والكرش والورك والفخذ والاست والسر. ومنها القدر والدار والنار والفأس والكأس والنعل والفهر - أقول - هو مما يذكر ويؤنث على ما مر في الصحاح والسوق - أقول - هو أيضا مما يذكر ويؤنث على ما في الصحاح والبئر والعير والحال والارض والسماء - أقول - هو مما يذكر ويؤنث على ما في الصحاح والشمس والريح وأسماؤها الا الاعصار والحرب - أقول - هو مما يذكر على ما نقل عن المبرد في الصحاح والقوس والسراويل أقول هما مما يذكر ويؤنث أيضاً على ما في الصحاح والعروض والذنوب بفتح الذال المعجمة وموسى الحديد والمنجنون والمنجنيق والعقرب والأرنب والعناق والعقاب والفرس هكذا ذكره فخر المشايخ وذكر في الصحاح ان الفرس يقع على الذكر والانثى والضبع والافعي والعنكبوت. ومما يذكر ويؤنث الهدي والنوي والسري والنقاء والعنق والعاتق

والابط - أقول - قد سبق في المغرب أيضا ان الابط بسكون الباء معروفة وهي مؤنثة لكنه جعله في الصحاح إياها مما يذكر أيضا واللسان - أقول - ذكر في الصحاح جارحة الكلام وقد يكني بها عن الكلمة فيؤنث أيضا والسلطان بمعنى الحجة - أقول - المفهوم من الصحاح أن السلطان بمعنى الوالي أيضا يؤنث والسلم - أقول - يعني بكسر السين وسكون اللام بمعنى الصلح والسلاح والدرع الحديد والسكين والصاع والدلو والسبيل والطريق والمنون - أقول - ذكر في الصحاح المنون الدهر والمنون المنية قال الفراء المنون مؤنثة وتكون واحدة وجمعا. ومنها الفلك والمسك والحانوت والزوج - أقول - الزوج مما يذكر ويؤنث على ما في الصحاح وكذا الذهب أيضا على ما في باب الحاء مع الصاد من النهاية الجزرية وكذا المتن أيضا على ما في الصحاح وذكر في المغرب ومما ذكر لكونه مخصوصاً بالرجال دون النساء أمين ووكيل ووصي وشاهد ومؤذن والالف يذكر من عدد المؤنث وغيره بدليل ثلاثة آلاف وملا أنت جاز علي تأويل الدراهم - فائدة - الحروف التي لا تدخل الفارسية ثمانية يجمعها صغ خط بط قض فقولهم صدو شصت ينبغي أن يكون بالسين لا بالصاد والتي لا تدخل العربية ستة ث چ زگ ف خواص في الاصل كذا في آخر دستور اللغة - أقول - المشهور هو الاربعة أما الفاء فيمكن أن يكون الواو المشوب بالفاء في مثل ففان كما هو الشائع في قرى ما وراء النهر وفيه أن الكلام في الحروف الاصلية والواو في مثل ففان بدل من الفاء وتحريف له. وذكر في شرح الهادي قال الشيخ سمعت فاء كالباء وهو في لغة الفرس كثير كقولهم للرجل باي وفيه انه يحتمل أن يكون الحرف الاول بالفارسية أعني پ - واعلم - انه ذكر في المفصل ويتفرع منها أي من الحروف التسعة والعشرين في العربية ستة مأخوذ بها في القرآن وكل كلام فصيح وهي الهمزة بين بين والنون الساكنة التي هي غنة في الخيشوم خحو عنك والفا الامالة والتفخيم نحو عالم والصلاة والشين التي كالجيم نحو أشدق والصاد التي كالزاي نحو مصدر والبواقي أي من الحروف مستهجنة وهي الكاف التي كالجيم يعني في كمل والجيم التي كالكاف يعني في جمل في لغة اليمن وعوام بغداد والجيم التي كالشين يعني الجيم الساكنة التي بعدها دال كالأجدر أو تاء نحو اجتمعوا والصاد الضعيفة يعني الخارجة من بين مخرج

الضاد والطاء التي كالسين والطاء والصاد التي كالسين والطاء التي كالتاء والظاء التي كالثاء والباء التي كالفاء يعني كقولهم يور فور وزاد بعضهم الشين التي كالزاي اشهد ازهد والجيم التي كالزاي كقولهم في جمعوا زمعوا والقاف التي كالكاف في قلت كلت هذا بقي إنهم جعلوا الشين التي كالجيم مستحسنة والجيم التي كالشين مستهجنة فاستشكله ابن الحاجب فقال لا يدرك ذلك إلا بالتلفظ وأنا يدرك بالتلفظ حرف واحد بين الجيم والسين فأجاب شارح الهادي بأنهم جعلوا الشين كالجيم من أجل الدال كراهة الخروج من الشين الى الدال لما بينهما من التنافي فطلبوا المشاكلة فجعلوه كالجيم فصار مستحسناً وهذا العمل على عكس ذلك لأن الجيم موافقة للدال وغير منافرة للثاء فأتوا بما ينافره وهو السين فصار مستهجناً - فائدة - عدد حرف المعجم تسعة وعشرون وعدد أساسها ثمانية وعشرون لأن الألف للمدة التي هي أوسط حروف جاء والهمزة آخرها بدليل قولهم الألف على ضربين لينة ومتحركة وتسمى اللينة الفاً والمتحركة تسمى همزة كذا في شرح الكشاف لجدي ونقل فيه عن بعضهم أنه قد يعد الألف والهمزة حرفاً واحداً وذكر في الهادي للشادي أن الألف حقيقة في الساكنة قد تطلق مجازاً على الهمزة المتحركة. وقال في المغني وابن جني يرى أن الألف الساكنة إسمها لا وإنها الحرف التي يذكر قبل الباء عند عد الحروف وإن قول المعلمين لام ألف خطأ لأن كلا من اللام والألف قد مضى ذكره وليس الغرض بيان كيفية الحروف بل سرد أسماء الحروف البسائط ثم اعترض على نفسه بقول الشاعر

أقبلت من عند زياد كالحرف★ تخط رجلاي بخط مختلف

★تكتبان في الطريق لام ألف

وأجاب بأنه لعله تلقاه من أفواه العامة لأن الخط ليس له تعلق بالفصاحة - اعلم - ان الخرف في البيت صفة من الخرف بالتحريك بمعنى فساد العقل من الكبر صرح به في صحاح اللغة ومما يناسب المقام أن الشافعية ذكروا في باب الديات أن الحروف ثمانية وعشرون فلو جنى شخص على لسان أحد حتي بطل كلامه ببعض الحروف توزع الدية على عدد الحروف تأمل - فائدة - في روضة العلماء أما اعرابه أي ألاذان قال أبو بكر الأنباري عوام الناس يضمون الراء من الله أكبر وكان أبو العباس المبرد يقول الأذان سمع موقوفاً من مقاطعة والأصل فيه الله أكبر بتسكين الراء فحولت فتحة الألف من إسم الله الى الراء نظير قوله تعالى « الم الله » كذا في المضمرات في الفقه الحنفي وذكر في الباب الخامس من المعنى إنه قال جماعة منهم المبردان حركة راء أكبر من قول المؤذن الله أكبر الله اكبر فتحة وإنه وصل بنية الوقف ثم اختلفوا فقيل هي حركة الساكنين وإنما لم يكسروا حفظاً لتفخيم الله كما في « الم الله » وقيل هي حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر لغير داع والصواب أن حركة الراء ضمة إعراب وليس لهمزة الوصل ثبوت في الدرج فتنقل حركتها إلا في ندور كقراءة بعضهم ونزل الملائكة تنزيلا - أقول - بالجملة الفرق بين الأذان وبين « الم الله » ظاهر فانه ليس لا لم حركة إعراب أصلا وقد كانت لكلمات الأذان اعراب إلا أنه سمعت موقوفة - فائدة - قال الله تعالى « ويجعلون لله البنات ولهم ما يشتهون » - أقول - اختار في المغني أن قوله ولهم ما يشتهون جملة مستأنفة للتهديد لا معطوفة ولا يخفى بعده. وذكر جماعة وهو المختار في الحاشية الشريفية على المطول أن الظراف أعني لهم مستقر وقع مفعولا ثانيا وليس متعلقاً بجعلون ليتجه أن الجمع بين ضميري الفاعل والمفعول لا يصح في غير أفعال القلوب لأن الجمع هو أن يكون الضميران مفعولين لفعل واحد لا أن يكون أحدهما معمولاً له والآخر معمولا لمعموله على أنه قد يدعى جواز ذلك إذا كان عمله بتوسط حرف الجر ويستشهد بقوله تعالى « وهزي اليك » وكان معنى الجعل في المعطوف وهو الاستحقاق وأن اللائق بهم

ذلك دون غيره وإن كانت بلسان الحال وجعل قوله ولهم ما يشتهون جملة حالية يوجب قصوراً في المقصود الذي هو التوبيخ - أقول - وذكر البلهوان أنه يجوز ذلك في المعطوف - أقول - ذكر القوم في تعليل أنه لا يجوز الجمع بين ضميري الفاعل والمفعول الأصل في فاعل غير أفعال القلوب أن يكون مؤثرا والمفعول متأثرا والاصل فيهما اذا اتحدا معنى أن يتغايرا لفظاً وقل أن يكون في الوجود فاعل غير فعل القلب ومفعوله لشيء واحد فلو أتي بالضمير يوهم أنهما مختلفان بخلاف فعل القلب فانه كثير ما يتوثق علم الانسان بأمور نفسه ولا يخفى أن هذا الكلام يشعر بأنه لا يتفاوت الامر بجعل الظرف مستقرا أو معمولا لحرف الجر أو العاطف تأمل - فائدة جليلة - قولنا قام زيد وعمرو يحتمل عطف الجملة بتقدير مثل العامل أي قام على الجملة ويحتمل عطف المفرد وفي ذلك ثلاث مذاهب احداها تقدير مثل الفاعل أي قام فعلى هذا أشكل الفرق - أقول - ظني في الفرق ان العامل ملحوظ في الصورة الأولى قصدا قطعا وتقديره في الثانية مجرد اعتبار نحوي كما ذكر السيد في تقدير العامل الظرف مثل زيد في الدار فافهم

★العقد العاشر في علمي المعاني والبيان★
(مقدمة)

عرف صاحب المفتاح علم المعاني بقوله تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره. المشهور ان المراد بالاستحسان المحسنات البديعية وقد تعارف وتقرر ان البديع خارج عن المعاني وعن البلاغة متمم لها وغاية التوجيه ان البديع لشدة اتصاله بالمعاني جعل صاحب المفتاح إياه داخلا فيه مسامحة فعرفهما تعريفا واحداً وهذا وان كان غير جائز عند الحكماء لا يبعد كل البعد في طريقه الادباء ألا ترى انه أدخل الاشتقاق في تعريف الصرف مع تغايرهما على رأي السيد الشريف بقي انه جعل الغرض الاحتراز عن الخطأ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال وذلك مخصوص بالمعاني حقيقة ويمكن ان يقال معرفة المحسنات لها دخل في الجملة فانه كثيرا ما يتعلق اغراض البلغاء. وقد نقل عن المحقق عضد الدين ان المراد بالاستحسان مفهومه الحقيقي وبغيره عدمه وذلك لأن المركب المفيد الخاصيَّة كالخبر المؤكد قد يستحسن من متكلم في مقام فيحمل على انه قصدها ولا يستحسن من متكلم آخر في ذلك المقام لسوء ظن به فلا يحمل على قصدها بل على ان صدورها اتفاقي كذا حال المخاطب فلا بد لصاحب المعاني مع معرفة الخواص من معرفة كون التراكيب مستحسنة وغير مستحسنة ليتمكن من ايراد تراكيبه منطبقة على ماساقها لاجله ومن حمل كل تركيب على ما يليق بحال المتكلم فان البلغاء على درجات متفاوتة - أقول - لا يخفي انه ليس في مسائل المعاني ما يفيد معرفة الاستحسان وغيره وانما ذلك بمعونة المقامات والاحوال التي لا تدخل القواعد الكلية ولا يحتاج المدون بعد معرفة الخواص المفيدة السابقة من تراكيب البلغاء الى فهم ذي الفطرة السليمة الى شيء آخر في بيان المسائل ودلائلها نعم يحتاج معرفة الخواص الى معرفة الاستحسان وغيره لكنه تحتاج الى أمور أخر كالمناسبات بين الخصوصيات اللفظية والخواص المفادة والمتبادر من أمثال ذلك التعريف افادة المسائل العلمية لتلك المعرفة أو لمدخليتها في تحصيل المسائل كما لا

يخفى فالصواب أن يقال علم المعاني باحث عن افادة الخصوصيات اللفظية للمعاني الزائدة بحسب المقامات اللائقة وهي نوعان. الأول الخواص المفادة على الاطلاق من الخصوصيات اللفظية بلا انفكاك في عبارة البلغاء. والثاني ما قد يكون مفادة بخصوصياتها اللفظية فلذا عطف ما يتصل بذلك أي بالخواص عليها فالمحسنات يبحث عنها من وجه في المعاني ومن وجه آخر في البديع. ألا ترى أن المصنف ذكر الالتفات والتجنيس اللذين هما من البديع في أثناء مسائل المعاني وقال التجاهل في باب البلاغة والى سحرها وقد قال في آخر المعاني وليكن هذا آخر كلامنا في علم المعاني منتقلين عنه الى علم البيان بتوفيق الله وعونه حتى اذا قضينا الوطر من إيرادهما استأنفنا الأخذ في التعريض للعلمين لتتميم المراد منهما بحسب المقامات ثم أورد بعد علم البيان تعريف البلاغة والفصاحة ثم مباحث البديع - نكتة - الحق أن مقتضى الحال الخاصية المعنوية المستفادة من الاعتبار اللفظي فان الانكار مثلا يكفي في رفعه التأكيد المعنوي بلا اعتبار لفظ لكفى وحينئذ يظهر اعتبار المطابقة بين اللفظ ومقتضي الحال إذ الكلام واللفظ بقدر المعني المقصود. وأما جعله عبارة عن الكلام المشتمل على الخصوصية اللفظية ففيه بقدر المعني المقصود. وأما جعله عبارة عن الكلام المشتمل على الخصوصية اللفظية ففيه أن الباعث على اعتبار الخواص في الكلام قد يكون غير ما يقتضي افادة أصل المعاني فانه قد يحذف المسند اليه مثلا عند أداء كلام الى شخص لئلا يعلم الحاضرون المسند اليه لأغراض - نكتة - الغرابة كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال كذا قالوا - أقول - المطلوب انه يلزم على هذا اشتمال القرآن على غير فصيح مثل المتشابهات ولفظ الأب بالتشديد المشتبه على أكثر الصحابة من أهل الفصاحة وكذا قوله «إن هذان لساحران» وأمثال ذلك ولذا قد اعترف بعضهم باشتمال القرآن الفصيح على غير فصيح في بعض سوره. ورده المحققون بانه يلزم أما العجز أو الجهل أو السفه وكل ذلك محال في حقه تعالى ورد بأن كل ما يفعله الحق تعالى حسن وقياس الغائب على الشاهد غير مستقيم فيجوز أن يقال انه تعالى ترك الفصيح في كلامه لحكمة لا تصل اليها عقولنا نعم ذلك بالنظر الينا سفه غير لائق - أقول - الكلام فيما اذا لم يكن دليل من الكتاب أو السنة على اثبات

الغير الفصيح في القرآن الذي أتي به معجزة فلا وجه لانباته أما اذا كان دليل منهما فيجب القبول سمعاً وطاعة وان لم تهتد عقولنا اليه نعم يمكن لانباته أما اذا كان دليل منهما فيجب القبول سمعاً وطاعة وإن لم تهتد عقولنا اليه نعم يمكن أن يقال ليس كل آية معجزة تأمل - نكتة - جوّزوا أن يحصل الخفاء والتعقيد اللفظي بواسطة اجتماع أمور كل منها موافق لقواعد النحو والحال انه لم يوجد هناك ضعف التأليف الحاصل بمخالفة النحو - أقول - هذا ينافي ما ذكروا انه حصل الاحتراز عن التعقيد اللفظي بواسطة علم النحو - نكتة - الكلام لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم فان كان لتلك النسبة خارج في أحد الأزمنة أي يكون في الخارج نسبة ثبوتية أو سلبية تطابقه أي تطابق تلك النسبة ذلك الخارج بأن تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين أو لا يطابقه بأن يكون أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً فالكلام خبر وإلا فالاستثناء كذا قالوا وهنا أبحاث. الأول أن قيام النسبة بنفس المتكلم غير ظاهر فانها التعلق القائم بأجزاء الكلام. والجواب أن قيامها بها باعتبار الوجود الظلي العلمي. الثاني أن الاخبار الاستقبالية كلها تجب أن تكون كاذبة لانتقائها في زمان الحال ويلزم أن تكون الأخبار الاستقبالية الكاذبة صادقة عند صدورها في الحال. الثالث أنه قد يكون لبعض الانشاء خارج مثل أزيد قائم بل نقول النسبة بين الشيئين أما ثبوتية أو سلبية على طريقة الحصر العقلي فيوجد اعتبار الصدق في الانشاآت أيضاً. والجواب عن الجميع أن المراد خارج تقصد مطابقته فان طابق فصادق وإلا فكاذب والحاصل أن الخبر يقصد فسه مطابقة النسبة المفهومة الاستقبالية وكذا الحال في الحال بقى أمران. الاول أن اعتبار القصد لا يلائم ذكر قوله لا تطابقه فانه لا دلالة ولا إشعار في الكلام الى عدم المطابقة. الثاني أنهم قالوا للكلام مطلقاً ذكر نفسي هي نسبة قائمة بالنفس فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانشاء وان كان مع دلالة واشعار بان لها متعلقاً خارجياً فجبر فعلى هذا يمكن اعتبار الصدق والكذب في الانشاء لكن لا بالنظر الى الخارج بل الى ما في الذهن مثلا. الأمر يدل على طلب مخصوص فان طابق فصادق وإلا فكاذب وظنى أن الأمر لا يستعمل في الطلب بل هو مفهوم من السياق كفهم تطهير اللسان من حذف المسند

اليه بلا استعمال فيه وقس عليه نحوه وتحقيق المقام على هذا الوجه مما تفردت به - البحث الرابع - انه ليس للقضايا الذهنية خارج مثل شريك الباري ممتنع. والجواب ان بين كل أمرين مع قطع النظر عن حيث دلالة الكلام وادراك الذهن وفهمه منه نسبة على وجه تقتضيه الضرورة العقلية أو البرهان فان طابق فصادق وإلا فكاذب الى هذا التحقيق أشار في شرح المقاصد - نكتة - قد ينزل العالم منزلة الجاهل لأمر خطابي كما في قوله تعالى (ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) فان صدره يدل على ثبوت العلم لهم في انه لا نفع لهم في اشتراء كتاب السحر والشعوذة واختياره على كتاب الله تعالى وآخره ينفيه عنهم فان لو لامتناع الثاني لامتناع الأول إلا أن نفى العلم عنهم لاعتبار خطابي نظراً الى أنهم لا يعملون على مقتضى العلم ولقائل أن يقول لا حاجة في الآية الى هذا التكلف فان قوله «لو كانوا يعلمون» متعلق بقوله ولبئس والذم والرداء غير انتفاء الخلاق والثواب فان المباح لا ثواب فيه ولا ذم فيه فانتفاء الثواب لا يستلزم وجود الذم ويمكن الجواب بان هذا محتمل لكن سوق الآية على إيجاد الذم المفهوم من قوله لبئس وانتفاء الخلاق ووجه ذلك أن اختيار ما ليس له نفع كالسحر على النافع الكلي رديء مذموم جداً بحيث أن مفهوم عدم النفع غير مفهوم الرداءة والذم وأن كانا متلازمين وجوداً فيختلف متعلق العلم وعدمه - أقول - بل الجواب ان رجوع قوله ﴿لو كانوا يعلمون﴾ الى صدر الآية هو الأنسب ببلاغة القرآن فان فيها مبالغة بليغة من حيث الاشارة الى أن علمهم بعدم الثواب كاف في الامتناع فكيف العلم بالذم وايراده ولا شك أن حمل الآيات على الأبلغ أحسن - نكتة - الحقيقة العقلية اسناد الفعل أو شبهه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر والمجاز العقلي اسناده الى غير ما هو له - أقول - هنا بحثان. الاول أن المفعول له وفيه ليسا داخلين في المفعول به على ما في شرح المفتاح الشريفي في بحث تقييد المسند فيلزم أن يكون ضرب في الدار مبتياً للمفعول مجازاً إلا أن المحقق الرضي ذكر انهما نوعان من المفعول به خصا باسمين آخرين. الثاني أن اضافة اسم الفاعل الى الظرف ان كانت على طريقة اضافته الى المفعول به ومعناها فهي مجاز وإلا

فينبغي أن تكون حقيقة لان للمظروف تعيقا بالظرف تأمل - نكتة - ذكروا أن قول الشاعر

أشاب الصغير وأفني الكبير★ كر الغداة ومر العشي

لايحمل على المجاز ما لم يظهر أن ظاهره غير مراد لاحتال أن يكون الشاعر معتقداً للظاهر - اقول - هذا بعيد جداً سيما على مذهب المتكلمين القائلين بان الزمان أمر موهوم وأما اسناد اهلاك الناس الى الدهر على ما فهم من القرآن فالظاهر أن المراد وقوع الهلاك بلا تأثير من الله أو غيره لانتهاء مدة الحياة الى الآخر ثم اسناد الحوادث اليه في اشعار العرب وأمثالهم لاظهار التحزن والتحسر والشكوي من الله تعالى لكن في ضمن عبارة الدهر على سبيل الظرافة. ألا ترى انه وقع ذلك في أشعار العجم من أهل الاسلام قطعاً في المراثي وغيرها - نكتة - قد يكون الفاعل الحقيقي في الاسناد المجازي غير ظاهر حتى قال الشيخ انه ليس له فاعل كما في مثل سرتني رؤيتك ويزيدك وجهه حسنا اذا مازدته نظرا وأقدمني بلدك حق لي على فلان. واعترض عليه صاحب المفتاح تبعا للامام الرازي بان الفعل لا بد أن يكون له فاعل وان فاعل هذه الأفعال هو الله تعالى - أقول - ليس هذا بظاهر على مذهب المعتزلة القائلين بأن أفعال العباد مخلوقة لهم على سبيل المباشرة أو التوليد حتى قالوا ان العلم بالنتيجة مخلوق للعبد بالتوليد عن النظر فينبغي أن يقولوا بصدور السرور والعلم بزيادة الجمال عن النظر في الوجه بالتوليد. وكتب جدي في دفع كلام السكاكي حاشية مجملة غاية الاجمال ثم حققها وفصلها المحقق الشريف في نهاية الكمال وحاصل ذلك أن الافعال المتعدية الواقعة في تلك الصور ليست بموجودة أصلا فالمقصود فيها المبالغة في ملابسة الفعل مثلا اذا وجد القدوم وحده لداع وأريد المبالغة للقدوم مثلا يتوهم هناك إقدام ومقدم وينقل اسناد الاقدام منه الى الداعي فان نقل الاسناد من المتوهم كنقله من المتحقق في تحصيل غرض المبالغة في الملابسة فمراد الشيخ انه ليس هناك فاعل موجود تسند اليه تلك الافعال المتعدية أو فاعل يفيد باسنادها اليه إذ لا فائدة في الاسناد الى الفاعل المتوهم - أقول - بقى انه اشتهر بين

الحكماء والمتكلمين ان كل ممكن فاعل موجد فللأفعال اللازمة فاعل موجود يكون اسناد الافعال المتعدية اليه حقيقة فللقدوم مثلا مقدم محقق وهو الحق تعالى عندنا والعبد عند المعتزلة بالمباشرة أو التوليد - نكتة - ذكروا أن احضار المسند اليه بالعلم لاحضاره بعينه فانه موضوع للشيء مع جميع مشخصاته كقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾ - أقول - تعريف العلم به مشكل وإلا يلزم أن يكون العلم مجازاً عند تبدل المشخصات وان اعتبر جميع المشخصات في الوضع لا يكون اللفظ حقيقة أصلا فانه لا إجتماع لها مع أن المثال المذكور لا يصلح فانه ليس أحد منا حاضراً بعينه وشخصه - نكتة - المفهوم من كتب القوم ان الاصل الحقيقة في المعّرف باللام العهد الخارجي والحقيقة والجنس وأما سائر الاقسام فمن شعب الجنس - أقول - التحقيق أن حقيقة اللام الاشارة الى معنى ما دخلت هي عليه فان كان اسم الجنس موضوعاً بازاء الماهية فالأصل لام الحقيقة فقط والعهد أيضاً من شعب الحقيقة والجنس فان تقدم الذكر أو علم المخاطب من جملة القرائن كقرينة البعضية أو الجميع في العهد الذهني أو الاستغراق ولا ينفع الفرق بان معرفة الجنس غير كافية في العهد الخارجي دونها فجعله أصلا دون سائر الأقسام تحكم سواء اعتبر فيه وضع آخر أولا وان كان اسم الجنس موضوعاً بازاء فردّ ما فالأصل لام العهد الذهني وسائر الأقسام من فروعه بحسب القرائن إلا أن يقال المراد بفرد ما مفهومه فليس العهد الذهني حقيقة - واعلم - أنهم جعلوا المعرف باللام عند العهد الذهني أو الاستغراق حقيقة مستعملة في الجنس وارادة فرد ما أو الافراد بالقرينة وظهر انه مجاز إذ المقصود بالاستعمال غير الحقيقة لكن بالقرينة كما في سائر المجازات ألا ترى أن الأصوليين جعلوا العام المخصوص بالقرينة مجازاً لا حقيقة . واستدل عليه المحقق في شرح المختصر بأنه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان. بيان الملازمة أنه انما يحكم بكونه حقيقة لأنه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان ظاهراً بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك نعلم لو تعلم الغرض بالرؤية المطلقة وقيل رأيت انسانا لكان حقيقة وان وقعت الرؤية على انسان بعينه فافهم - نكتة - اختار المحققون أن اسم الاشارة والموصول والمضمرات موضوع بازاء الخصوصيات لكن

الوضع عام بأن يلاحظ الخصوصيات في ضمن أمر عام شامل كالمشار اليه - أقول - قد تقرر أن العلم بالوضع يوجب العلم بالموضوع له فينبغي اذا سمع هذا خطر كل مخصوص مشار اليه بالبال لا يقال تلاحظ الخصوصيات في ضمن الأمر العام لأنا نقول فرق بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه والظاهر أنَّه لا التفات في تلك الحالة الى الاشياء ولا يمكن الحكم عليها بوجه ما - نكتة - ذكر أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع - أقول - هذا مسلم فيما اذا استلزم الحكم على كل فرد الحكم على كل جمع أو أثنين وأما اذا لم يستلزم فلا. مثلا قولنا لا يرفع هذا الحجر العظيم كل رجال أشمل من قولنا يرفعه كل رجل وكذا قولنا هذا الخبز يشبع رجال أشمل من قولنا هذا الخبز يشبع كل رجل فالاشملية مختلفة بحسب المقام وذكر جدي على القاعدة أن الاشملية مسلمة في النكرة دون الجمع المعرف باللام فانه في معنى المفرد المستغرق بلا تفاوت - أقول - كلام القوم على تقدير ان لا تبطل الجمعية ويبقى الجمع على حقيقته - نكتة - قد يكون الوصف لبيان الجنس نحو قوله تعالى (وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) فان ذكر في الارض مع دابة ويطير مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة وطائر انما هو الى الجنسين وتقديرهما كذا في المفتاح وقد ذكر صاحب الكشاف أن ذكر الوصفين لزيادة التعميم والاحاطة كأنه قيل وما من دابة قط في جميع الأرضين السبع وما من طائر في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم محفوظة غير مهمل أمرها. فان قلت كيف قيل إلا أمم مع افراد الدابة والطائر. قلت جعل قوله وما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق ومغنياً عن أن يقال وما من دواب ولا طير حمل قوله أمم على المعنى انتهى - أقول - ادعي جدي أن مآل التوجيهين واحد وزعم السيد الاختلاف بناء على انه يستشكل ظاهراً حمل أمم على دابة وطائر في تقرير الكشاف نظرا الى أن النكرة المفردة في سياق النفي تدل على كل فرد أما شخصي أو نوعي بخلاف تقرير المتفاح لان الخبر انما هو على الجنسين ولا يتصور زيادة التعميم بسبب الوصف لان الجنس مفهوم واحد وأنت خبير بأن زيادة من الاستغراقية لتأكيد العموم فيما يدخل عليه والاحاطة بافراده نصاً بحيث لا يحتمل غير ذلك عند أرباب العربية

جميعاً مع أن سوق الآية لبيان شمول قدرته وعلمه تعالى لكل فرد للدابة وللطائر شمولهما لافراد الانسان بلا تفاوت فمن حمل الوصف لبيان الجنس لم يرد الجنس مع اعتبار عدم الصلوح للفردية بل قصد بيان أن خصوص فرد أو نوع غير مقصود بل المقصود الجنس في جميع الافراد إذ الوصف لا يختص بفرد أو نوع فالاستغراق حقيقي لا عرفي فبالضرورة قال التوجيهين واحد عند الانصاف - نكتة - قال تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾. فان قلت السؤال جملة اسمية والجواب فعلية فما وجه ترك المناسبة. قلت السؤال جملة اسمية صورة وفعلية حقيقية بيان ذلك أن قولك من قام أصله أقام زيد أم عمرو أم خالد الى غير ذلك لا أزيد قام أم عمر و أم خالد وذلك لان الاستفهام أولى بالفعل لكونه متغيرا فيقع فيه الابهام ولما أريد الاختصار وضع كلمة من دالة اجمالا على تلك الذوات المفصلة هناك ومتضمنة معنى الاستفهام ولهذا التضمن وجب تقديمها على الفعل فصارت الجملة اسمية صورة وفعلية حقيقة فنبه بايراد الجواب فعلية على أصل السؤال ولم يترك ذلك التنبيه الا اذا كان هناك مانع كما في قوله تعالى ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر قل الله ينجيكم منها﴾ فان قصد الاختصاص فيها أوجب التقديم للمسند اليه كذا أفاد السيد - أقول - فيه بحث لأنه تقرر عندهم أنه يجب أن يقترن بالهمزة ما هو المقصود بالاستفهام من الفعل والفاعل ويؤخر ما هو محقق غير محتاج الى الاستفسار حينئذ ولا شك أن خلق السموات محقق وتعيين الفاعل والخالق محتاج الى الاستفسار فالسؤال ليس الا جملة اسمية صورة ومعني والقول بان الاستفهام بالفعل أولى كلام ظاهري غاية الأمر انه اغلبي في الواقع لا كلي فان عدم التغير في مفهوم الاسم لا ينافي الابهام والاحتياج الى السؤال بل الحكمة في ترك المطابقة الاشارة الى بلادة الكفار وعنادهم بانه اذا تحقق خلق السموات والارض وحدوثها ينبغي انه لا يقع شك في تعيين الفاعل فالمناسب بحالهم التردد في ذلك الخلق ولذا عبر عن الحق تعالى بالعزيز العليم فان خلق السموات والارض لعزتها وكمال صنعتها يقتضي كمال العزة والعلم للخالق تعالى وتقدس - نكتة - يجعل المسند اذا أريد التقييد بأحد الأزمنة الثلاثة على أخصر وجه مع افادة التجدد

قالوا الزمان الماضي هو الزمان الذي قبل تكلمك والمستقبل هو الزمان الذي يترقب وجوده والحال أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل متعاقبة من غير مهلة وتراخ كما يقال زيد يصلى - أقول - هناك أبحاث. الاول أن الصلة في مثل الضارب فعل في صورة الاسم فيعتبر فيه الحدوث فالظاهر اعتبار التجدد فيه تأمل. الثاني أن المطلوب في المضارع إما الحال أو الاستقبال على التعيين وذلك التعيين محتاج الى القرينة فلا اختصار نظرا الى المقصود في الحقيقة اللهم الا أن يقال المقصود في المقام ترجيح الفعل على الاسم باعتبار الدلالة على الزمان والتجدد بلا إنضمام شيء وان كان الزمان بحسب الارادة محتاجا الى القرينة. الثالث أن زمان الصلاة أزيد من زمان التكلم. والجواب انه متحد معه نظرا الى العرف. الرابع أن الآن خارج عن الاقسام الثلاثة كما ترى اللهم الا أن يقال المراد بالماضي الذي جعل جزء من الحال ما هو بحسب اللغة لا الاصطلاح اي الآن فهو داخل في المركب الذي هو الحال أو المراد بالمركب منهما بحيث لا يتخلل بينهما أمر آخر. الخامس أن تعريف الماضي يستلزم ان يكون للزمان زمان لا يقال اهل اللغة لا يلتفتون الى امثالها لانا نقول ذكر النحاة انه لا يقال اليوم الاحد بالنصب لاستلزامه ان يكون للزمان زمان واجاز بعضهم بأن يراد بالمظروف مطلقة وبالظرف خاصة. السادس ان اعتبار الزمان في مفهوم الفعل على وجه المطابقة بين الحدث وبين اجزاء الزمان فاذا كان الزمان متغيرا كان الحدث متجددا ولذا لا يقال للقديم زماني هكذا يفهم المقام - نكتة - اعلم ان الجملة الشرطية عند اهل الميزان مفهومها الحكم بلزوم الجزاء للشرط فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به الجزاء فصدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم وكذبها بعدمها وكل من الطرفين قد انخلع عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب. وأما عند أهل العربية فان كان الشرط إسما من اسماء الشروط فهو مبتدأ خبره الجزاء أو الشرط مع الجزاء على الأصح أو هو مفعول أو ظرف للجزاء. مثل كلما وان كان حرفاً فالكلام هو الجزاء والشرط قيد له بمنزلة الظرف وهذا التقرير موافق لكلام المفتاح والرضي وجدي ومما يدل على ذلك أن النحاة فيما اذا تقدم الشرط على القسم جوَّزوا اعتبار القسم فجعلوا على تقدير هذا الاعتبار. الجواب جواب القسم

ثم القسم مع جوابه جزاء الشرط ولا يخفى عند الرجوع الى الوجدان بالانصاف أن القسم يتعلق بما فيه الحكم فاذا تعلق بالجواب ينبغي أن يكون الحكم بين أجزائه ليحسن التأكيد النفسي ان لم يعتبر الحكم بين أجزائه فالمناسب جعل الشرط والجواب القسمي جميعاً جواب القسم حتى يؤكد الحكم باللزوم اذا عرفت ذلك فنقول اذا كان بين الطائفتين بحسب التخريج مع اتحاد المقصود بالمآل أعني التعليق بين الشرط والجزاء فالأمر ظاهر ولا بعد في تخريج أهل العربية للمعنى لأن الظرف الصريح الغير الشرط قد يجيء بمعنى التعليق فلا يبعد جعل الشرط قيداً للجزاء بذلك المعنى وان كانت المخالفة بينهما بحسب المعنى حتى يكون الصدق عند أهل العربية باعتبار مطابقة الحكم بين أجزاء الجزاء وعدمها على ما هو المتبادر من تقرير المطول فيرد عليه انه لا يتوقف صدق الشرطية أصلا عرفاً ولا لغة على صدور الحكم الجزائي المقيد بالشرط بل على تحقق الملازمة بين الشرط والجزاء وأما مخالفة أهل الميزان لأهل العربية في مفهوم القضايا فلا يبعد فان الطائفة الأولى جعلوا الوصف العنواني بحسب العرض والامكان على خلاف الطائفة الثانية وتحقيق المبحث على هذا الوجه النفيس مما تفردت به - نكتة - ذكروا أن مثل قوله تعالى (بل أنتم تجهلون) غلب فيه جانب المعنى فاعتبر الخطاب دون الغيبة ولقائل أن يقول التغليب مجاز ولا يظهر في التركيب التجوز في لفظ. والجواب أن مثل صيغة تجهلون موضوع للخطاب مع جماعة غير مذكورة بلفظ الغائب فيا حمل هذه الصيغة عليه وصارت له وصفا بحسب المعنى كما يشهد به الذوق والسوق وبهذا التقرير ظهر وجه التغليب والتجوّز في مثل أنا وزيد فعلنا فافهم. وينبغي أن يعلم أن التغليب قد يكون مجازاً لغوياً وهو ظاهر وقد يكون مجازا عقليا كما في مثل قوله تعالى (أو لتعودن في ملتنا) إذ غلب على شعيب عليه السلام أتباعه في نسبة العود الى ملة الكفر وقد يكون كناية فان قوله تعالى (أنتم قوم يجهلون) من قبيل الالتفات المعدود من الكناية - نكتة - قال تعالى (جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه) أي خلقكم أيها الناس من أنفسكم أي من جنسكم ذكورا وأناثا وخلق الأنعام أيضاً من أنفسها ذكورا وإناثا يبثكم ويكثركم أيها الناس والأنعام في هذا التدبير والجعل لما فيه من التمكين من

التوالد والتناسل ففي قوله يذرؤكم تغليب للمخاطب من العقلاء على غيرهم من الأنعام المذكورة بلفظ الغيبة هذا هو المشهور عند الجمهور. وقال جدى أن الغرض من الآية إظهار اللطف والامتنان على الناس فالخطاب مختص بهم والمعني نكثركم أيها الناس في هذا التدبير حيث مكنكم من التوالد والتناسل وهيأ لكم من مصالحكم ما تحتاجون اليه في ترتيب المعاش وجعل لكم من الأنعام أزواجاً تبقى ببقائكم وتدوم بدوامكم وعلى هذا يكون التقدير وجعل لكم من الأنعام أزواجا وهذا أنسب بسياق النظم مما قدروه. واعترض عليه السيد بان المناسب حينئذ تقديم قوله ويذرؤكم على قوله ومن الأنعام أزواجا لانه من تتمة خلقهم أزواجا ولا تعلق له بخلق الانعام أزواجا ·- أقول - فيه ان خلق الانعام أزواجا داخل في منشأ تكثير الانام إذ بقاء الانسان بالغذاء والعمدة فيه الأنعام. ثم قال السيد فالاولى أن يختار هذا التقدير لكن يجعل الخطاب عاما - أقول - فيه أيضا منع لانه اذا قيل لجماعة من خواص سلطان جعلكم السلطان حكاما في بلدة كذا وخصكم بانعامات وأرسل جماعة أخرى لخدمتكم وعين لهم مناصب ليحصل لكم الرفاهية كان أعلق بالقلب من أن يقال ليحصل لكم ولهم الرفاهية والانصاف خير الاوصاف - نكتة - اختلفوا في أن الجملة الطلبية هل يجوز أن تكون جزاء بلا تأويل أولا اختار السيد الشق الثاني باعتبار أنه يمتنع تعليق الطلب الحاصل في الحال بحصول مالم يحصل في الاستقبال فأوله بمثل الاستحقاق - أقول - الحق أن الطلب ليس مما استعمل فيه الامر بل المستعمل فيه مجرد الحدوث في الاستقبال والطلب يفهم تبعاً بلا استعمال ونظير ذلك فهم الخواص البيانية عن مستتبعات التراكيب فان الحذف مثلا لضيق المقام وتطهير اللسان ونحوهما وهذه المعاني ليست مما استعمل فيه اللفظ وكذا مثل التهديد الذي يقال له الامر في بعض المواضع بل نقول ذهب جماعة الى أن مدلول الخبر الايقاع وظاهر انه ليس مستعملا فيه فكذا حال الطلب في الانشاء ثم انه لا يخفى انه لا يتبادر من العبارة التأويل وبالجملة الشرطية التي جزؤها طلبي معناها بالفارسية اكرچنين باشدچنين كن ولا غبار عليه - نكتة - ذهب سيبويه في مثل من أبوك من لتضمنه الاستفهام مبتدأ وان كان نكرة خبره المعرفة أي أبوك وذهب طائفة الى

العكس - أقول - المناسب نظرا الى كلام النحاة مذهب سيبويه لان الخبر وان كان معرفة معلوما في الجملة دون المبتدأ في الظاهر لكن المبتدأ في المعني عبارة عن الخصوصيات اذ الغرض أزيد أو عمرو أو خالد الى غير ذلك من المعينات غاية التعيين الا أنه عبر عنها اجمالا بكلمة من. وأما المناسب بحسب اختيار فن المعاني فانه يختلف باختلاف المقامات فانه ان كان الغرض اثبات الابوة لاحد المعينات فالحق مذهب سيبويه وان كان المطلوب تعيين الاب من جملة المعينات فالحق مذهب غيره - نكتة - ذكروا ان مثل قولنا الحمد لله قصر الحمد عليه وان لم يكن تعريف الحمد للاستغراق بل للجنس وقد خفي وجهه وذلك لان ثبوت الجنس لشخص في ضمن فرد لا ينافي ثبوته لشخص اخر في ضمن فرد آخر نعم الكلام يفيد اختصاص الحامد به تعالى لوجود لام الجر المفيدة للملكية أو الاختصاص لكنه ليس في الكلام القصر المصطلح فانه بمنزلة قولنا جنس الحمد مختص به تعالى غير متجاوز له هكذا يستفاد من تصانيف السيد - أقول - فيه بحث أما أولا فلأن اللام عند النحاة للاختصاص سواء كان بالملكية أو غيرها وليس خصوص الملكية موضوعاً له ولو سلم فليس مقصوداً في المقام بل لا يقصد شبهه من نفاد التصرفات أيضاً والاختصاص المستفاد من لام الجر مجرد الاختصاص الاضافي في الجملة لا الحقيقي المستلزم للقصر ألا ترى أنهم مثلوا لذلك بقولنا جاءني أخ له وجعلوا العام الى الخاص من قبيل الاضافة اللامية المفيدة للاختصاص وأما ثانيا فلأن اثبات جنس صفة الكمال لذات في مقام المدح أو جنس صفة النقصان له في مقام الذم يفيد بحسب الذوق والعرف القصر وان لم يفده بواسطة الدليل العقلي وحكمه وهذا ظاهر عند الانصاف والخروج عن الاعتساف - نكتة - وقد يكون الجنس المقصور في المعرف بلام الجنس مطلقا وقد يكون مقيدا بظرف أو حال أو غيرهما وقد يكون بحسب اللفظ والتقدير معا مطلقا لكن المراد نوع منه مثل أنت الحبيب إذ لم يقصد حصر مطلق المحبة عليك ولا حصر المقيد في اللفظ أو التقدير بل أريد أن المحبة مني بجملتها مقصورة عليك بان أشير بتعريف الجنس الى هذا النوع المخصوص بالظرف ففيه مبالغة باعتبار جعل المطلق عبارة عنه قال صاحب الكشاف في سورة المائدة أن تعريف الكتاب

في قوله تعالى (لما بين يديه من الكتاب) للجنس لانه عنى به جنس الكتب المنزلة ويجوز أن يقال انه للعهد لانه أريد به نوع معلوم وهو ما أنزل سوى القرآن وبهذا التقرير ظهر أيضاً أن المعرفة بلام العهد قد يجوز أن تفيد قصر الافراد فانه يتصور فيه التعدد فافهمه فان هاتين الفائدتين بديعتان في كلام القوم جداً - نكتة - ذهب طائفة الى أن خبر المبتدأ يجب أن يكون حالا من أحواله منسوباً اليه مرتبطا به بوجه من الوجوه فاذا كانت الجملة الانشائية خبراً مثل زيد اضربه يؤول بأنه مطلوب ضربه أو مقول في حقه لا على وجه الحكاية بل على معنى إنه يستحق أن يقال فيه - أقول - الانصاف إنه لا يتبادر هذان التأويلان من مثل هذا التركيب الذي خبره جملة إنشائية سيا في نحو زيد نعم الرجل فانه لا وجه لاعتبار استحقاق الانشاء للمدح فافهم - نكتة - ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى (لا ريب فيه) لو ولي الظرف حرف النفي لقصد الى ما يبعد من المراد وهو أن كتاباً آخر فيه الريب لا فيه - أقول - القصد الى هذا المعنى البعيد غير لازم فان التقديم قد يكون لغير الحصر كما في هذا المقام فانه يجوز هنا تقديم الظرف لكون مدخليته أكثر في المقصود أعني انتفاء كون القرآن محل الريب لذاته لا انتفاء الريب عنه لأمور خارجية نعم لو قدم لتوهم القصد الى البعيد - واعلم - أنه جعل صاحب المفتاح إثبات الريب في غير القرآن من الكتب السماوية باطلا - أقول - فيه ان المعجز من بين الكتب القرآن فقط ففيها الريب - نكتة - المخاطب في قصر التعيين حاكم حكما مشوبا بصواب وخطأ هذا هو المشهور واعترض عليه السيد فقال بل هو حاكم حكما صواباً أي الحكم بأحدهما مجملا ومتردد بين أمرين معينين أحدهما واقع والآخر على خلافه والمقصود بالقصر تقرير صوابه ودفع تردده بتعيين ما هو الواقع - أقول - يمكن أن يقال الحكم الخطأ هو حكمه بأن حكمه. بأن كلا منهما مساو للآخر في أنه جائز بلا مرجح وبالجملة كون ذلك الموضع مما ينبغي التردد فيه لكن هذا الحكم ضمني كالحكم بأحدهما مبهماً في قصر القلب أيضاً تأمل - نكتة - المسطور في كتب القوم.أن الاستفهام ما يطلب به حصول أمر في ذهن الطالب وإن ذلك التعريف منقوض بمثل الأمر بالتعليم أو التفهيم نحو علمني وفهمني فدقق

المدقق الشريف بأن المراد ما يطلب به حصول أمر في ذهن الطالب من حيث حصوله فيه وأما مثل علمني وفهمني فالمقصود حصول التعليم والتفهيم في الخارج لكن خصوصية الفعل اقتضت حصول أثره في الذهن - أقول - كون الأمر لحصول أمر في الخارج على الاطلاق محل خفاء بل الظاهر طلب شيء مطلقاً ذهنياً كان أو خارجياً وهذا القدر كاف في الفرق ولو سلم فالمناسب أن يقيد هكذا. الاستفهام ما يطلب به حصول أمر في ذهن الطالب من حيث جنس المفيد لا من خصوص المادة كما في بعض صيغ الأمر وقد أجاب بوجه آخر وهو أن المطلوب الحقيقي في الاستفهام هو العلم والفهم والتعليم والتفهيم وسيلة اليه وفي مثل علمني وفهمني المطلوب التعليم والتفهيم والعلم تابع له وظني في الفرق أن المطلوب الحقيقي في الاستفهام الأمر الخارجي أي الواقعي أي المعلوم من حيث الوجود الظلي وفي مثل علمني وفهمني العلم باعتبار الوجود الأصلي ففي الأول باعتبار الوجود الأصلي تابع له ومقصود بالعرض وفي الثاني الأمر بالعكس كما لا يخفى على كل ذي بصيرة نافذة - نكتة - المشهور أن الهمزة لطلب التصور في مثل أدبس في الاناء أم عسل وأزيد في الدار أم عمرو فقال السيد إنه لا يتفاوت تصور الطرفين بعد سؤال السائل فالظاهر انه لطلب التصديق فان السائل صدق قبل السؤال بأن الحاصل في الاناء مثلا الدبس والعسل لا على التعيين وبعد السؤال صدق بحصول أحدهما معيناً - أقول - إن لم يتفاوت حال الدبس والعسل بحسب التصور لكن يتفاوت حال ما أسند اليه كونه في الاناء فانه لو خط أولا بعنوان أحدهما مجملا ثم تصور بعنوان المعين منهما. ألا ترى من قام لطلب التصور بالاتفاق ويجاب بزيد وأما الفرق بينهما بأن السائل بمن لم يعرف الخصوصيات نظراً الى مقتضى السؤال على ما ذكره السيد فلا يجدي نفعاً لأن السائل عارف بالخصوصيات غـــاية الأمر أنه ذاهل عنها فيحصل التذكر بالجواب وليس الاستفهام إلا لافادة التذكر ولو سلم فيجوز أن يكون السائل بمن عارفاً بها بل نقول يجوز أن نسأل بهذه الطريقة أي من من هؤلاء الاشخاص الحاضرين فعل ذلك وكذا الاستفهام بكيف مث كيف حالك أصحيح أم سقيم وليس شيء من تلك الكلمات للتصديق بالاتفاق - نكتة - ذكر في الكشاف في قوله تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار)

الى قوله (وبشر الذين آمنوا) الآية. ليس المعتمد بالعطف الأمر حتى يطلب له مشاكلة من أمر أو نهي يعطف عليه وإنما المقصود بالعطف جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما يقال زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمراً بالعفو والاطلاق ولك أن تقول هو معطوف على قوله فاتقوا فجعل هذا الكلام في المطلول دليلا على جواز عطف الانشاء على الاخبار من غير ان يكون احدهما بمعنى الآخر بل يؤخذ عطف الحاصل من مضمون احدى الجملتين على الحاصل من مضمون الاخرى فاعترض عليه السيد بأن لفظ الجملة في عبارة الكشاف لم يرد به ما هو المقصود في هذه المباحث والا فيلزم أن يكون الوجه في عبارة الكشاف لم يرد به ما هو المقصود في هذه المباحث والا فيلزم أن يكون الوجه الاخير في الكشاف من قبيل عطف بشر مجرداً عن الفاعل على فاتقوا كذلك وهو ظاهر الفساد بل أريد معنى المجموع أي المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عذاب الكافرين.

قال صاحب الكشاف انه ليس من باب عطف الجملة على الجملة ليطلب مناسبة الثانية للاولى بل من باب ضم مجمل مسوق لغرض الى آخر والمقصود بالعطف المجموع والشرط المناسبة في الغرضين فكلما كانت أشد كان العطف أحسن ثم اعترض بان المطلول بل يؤخذ عطف الحاصل لا حاصل له لأنه إن أراد به تأويل إحديهما بالاخرى فذلك عطف الانشاء على الاخبار أو بالعكس بناء على التأويل لا قسم آخر كما اعترف صاحب المطول وان أراد انه لا تأويل أصلاً فلا فائدة حينئذ في قوله بل يؤخذ «أقول» ليس المقصود أن الآية على توجيه الكشاف عطف جملة إنشائية على جملة خبرية بل المقصود التنظير والاستدلال بتجويز الكشاف لما ادعاه على تجوز عطف الانشاء على الخبر مثل تأويله بلا فرق ألا ترى أنه قال في شرح الكشاف وليس المقصود عطف الامر بل عطف مضمون قوله وبشر الخ على الحاصل من مضمون الكلام السابق فهو عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شيء من هذا على شيء وأيضاً أورد صاحب الكشاف النظير في عطف جملة على أخرى على ما هو الظاهر الا أنه يمكن أن يقال اقتصر في النظير على ما هو العمدة ففي كل من المعطوفين قدرت جمل أخرى لبيان القصة

وأما الجواب عن الاعتراض الثاني فظاهر فانه لا تأويل لاحدي الجملتين بالاخرى بحسب الاستعمال لكن يلاحظ في العطف حاصل كل من الانشاء والاخبار بالمال. والعرض كما في القصة والدليل عليه أنه ذكر السيد في التوجيه الثاني للكشاف أن قوله وبشر مرتب على الشرط أي فان لم تفعلوا باعتبار أن مآل المعنى فاتقوا النار واتقوا ما يغيظكم من حسن حال أعدائكم فأقيم وبشر مقامه تنبيها على انه مقصود في نفسه أيضاً لا لمجرد غيظهم فقط وهذا القدر من الربط المعنوي كاف في عطفه على ذلك الجزاء وان لم يكف في جعله جزاء ابتداء ثم اعلم انه جعل المعطوف عليه في التوجيه الاول للكشاف جملة فان لم تفعلوا الخ «أقول» التقابل بعيد فان المعطوف عليه مرتب على جملة وان كنتم في ريب الخ بخلاف المعطوف وأبعد من ذلك جعله جملة وان كنتم في ريب الخ كما فعله السيد فان الغرض منه اثبات الاعجاز والنبوة وظني ان المعطوف مجموع قوله تعالى (ان الذين كفروا) الى قوله وبشر الخ او قوله (اعددت للكافرين) لكن على تقدير جمل أخرى متممة لقصة عذاب الكافرين أي وجعلت مأوى لهم وما أخسرهم وما أقبح حالهم. كما قال السيد في النظير الذي ذكره صاحب الكشاف لعطف القصة حيث قال اي زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما أسوأ حاله وما أخسره فقد ابتلى ببلية كبرى وأحاطت به سيئآته الى غير ذلك مما يناسبه وبشر عمرا بالعفو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه وما أربحه - نكتة - علم البيان يعرف به طرق أداء المعنى الواحد المكيف بالخواص والمفهوم من كلام السيد في مواضع انه متعلق بكيفية أداء الخواص نفسها وهذا غير صحيح لان الشائع اعتبار البلغاء المجازات والكنايات والاستعارات والتشبيهات في المعاني الاصلية للتراكيب وذلك ثمرة البيان فان هذا الاعتبار يورث البلاغة التي مرجعها الى علم المعاني والبيان فظاهره انه لا دخل للمعاني فيه بل نقول لا يظهر جريان كثير من الطرق في الخواص والاستعارة التمثيلية وتشبيه الحسيات والاستعارة بالكناية والمجاز العقلي - نكتة - المشهور أن الدلالة منحصرة في الوضعية والعقلية والطبيعة «أقول» يشكل بدلالة المعجزة فانها ليست طبيعية وهو ظاهر ولا عقلية ولا وضعية بل عادية على ما في شرح المواقف لا يقال المنفى كونها من العقلية التي لا يتصور التخلف فيها وفي

تقرير شرح المواقف للدلالة إرشاد الى ذلك والمراد بالدلالة عند التقسيم العقلية لا الاعم لانا نقول لا وجه حينئذ لتثليث القسمة واخراج الطبيعية عن العقلية والحاصل انه اعتبر في العقلية استحالة التخلف عقلا خرج دلالة المعجزة ودلالة الدخان على النار الى تدخل الطبيعة أيضاً في العقلية - نكتة - قسموا الحقيقة الى لغوية وشرعية وعرفية فان واضعها ان كان اللغة فلغوية وان كان الشرع فشرعية وان كان العرف فعرفية «أقول» هذا لا يظهر على تقدير أن يكون واضع اللغات هو الله تعالى على مختار المطول نظراً الى الظاهر وعلى تقدير التوقف أيضاً والجواب أن نسبة الوضع الى أهل اللغة والشرع والعرف في بيان هذه التسمية على ضرب من المسامحة والمراد الانتساب اليهم باعتبار ظهوره منهم وهم مستمسكون ومتخاطبون به في محاوراتهم - نكتة - ذكروا أن اللفظ اذا استعمل في الموضوع له بحسب اصطلاح التخاطب كان حقيقة واذا استعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان مجازاً - أقول - يجوز ان يكون اللفظ موضوعا في اصطلاح واحد لمعنيين وقد استعمل في أحدهما لا من جهة أنه موضوع فان العمي حقيقة في عمى البصيرة وعمي البصر كما يتبادر من الاساس فان استعمل في عمى البصيرة للمبالغة في أن ذلك الأمر المعقول الذي اعتبر العمي فيه بمنزلة الأمر المحسوس والى ذلك أشير في شروح الكشاف في الخطبة فالاحتراز عن ذلك المجاز بملاحظة قيد الحيثية لا بقيد اصطلاح التخاطب كما ذكروا تأمل - نكتة - قولنا زيد أسد يحتمل أن يكون استعارة عن الرجل الشجاع المشبه بالاسد فالمعني زيد رجل شجاع كالاسد وفي الجملة مبالغة من جعل الاسد على زيد بمنزلة دليل على مشابهته للأسد هذا هو المختار عند جدي واعترض عليه السيد أما أولا فلأن اثبات الشبه في الاستعارة يجب ان يكون أمراً مسلما مثل رأيت أسداً - أقول - هذا ليس على الاطلاق ألا ترى أنه ليس مسلماً في الاستعارة التبعية والتمثيلية المركبة فكذا في بعض الاستعارة الاصلية المفردة. وأما ثانيا فلأن هذا القول بمنزلة أن يقال الفارسية زيد شيرأست لا بمنزلة قولنا زيد مردي همجوشيرست - أقول - كما تجرى الاستعارة والتشبيه في الالفاظ العربية فكذا في الفارسية يقال فلان طبيب عيسى است وفلان كريم حاتم است وفلان نوكر

بادشاه حاكم است وبادشاه وهذه الامثلة تحتمل التشبيه بمعنى فلان طبيب همجو عيسى است وفلان كريم همجو حاتم است وفلان نوكر همجو حاكم وبادشاه است ويحتمل الاستعارة بان يقال فلان طبيبي استهمجوا عيسى وفلان بخشنده چون حاتم است وفلان حاكمي ما نندبا دشاه است إلا ان يدعي ان تلك المعاني الملائمة للاستعارة ليست معاني الالفاظ العربية والفارسية المحتملة للاستعارة والتشبيه ودونه خرط القتاد. ثم اعلم أنه قد يذكر قيد في مثل هذا الكلام نحو زيد أسد على فطن قدس سره أنه مما يؤيد رأيه وزعم السيد انه متعلق بالمشبه به إذ الجراءة مفهومه منه تبعاً - أقول - الحق أنه متعلق بمضمون الكلام إذ الجرأة مفهومة من سوقه لا أنه متعلق بالمشبه به وقيد له فانه لا يقصد الى التشبيه بالقيد كما لا يخفي - نكتة - ذكروا أن الاستعارة لا تجري في الاعلام الا نادراً لانها تقتضي ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف والعلم ينافي الجنسية - أقول - الاستعارة لا تقتضي تأويل الجنس بل ادخال المشبه في جنس المشبه به ادعاء لا حقيقة اذا كانت في اسم الجنس أو جعله عين المشبه به اذا كانت في العلم ولو سلم فنقول يمكن ادعاء الجنس والتأويل في العلم بان يدعى أن العلم موضوع باذاء ذات تلك الصفة المطلوبة مطلقاً لا بشخصه غاية الأمر أن اسم الجنس له جنسية في الواقع فيدعى له جنسية أخرى فوقها بخلاف العلم فانه شخص فيدعي له الجنسية ولا فساد في ذلك وذكر السيد انه لا تجري الاستعارة في العلم الا نادراً باعتبار أنه يجب اشتهار المشبه به بوجه الشبه وذلك الاشتهار لا يوجد في العلم إلا على الندرة - أقول - ذلك مسلم فانه يكتفى أحد الأمرين إما كون وجه الشبه في المشبه به جليا بنفسه أو كون المشبه به معروفا بوجه الشبه على ما في أواخر بحث الاستعارة من المفتاح وأيضاً المناسب اعتبار الاشتهار عند المخاطبين لا مطلقاً وكثيرا ما لا نادرا تشتهر الاشخاص بالاوصاف الخاصة في الجملة عندهم - نكتة - لفظ الاستعارة ان كان اسم جنس حقيقة أو بالتأويل كالعلم فالاستعارة أصلية والا فتبعية كالحروف والفعل واسم الفعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة وانما كانت تبعية فيها لان الاستعارة تعتمد التشبيه والتشبيه يقتضى كون المشبه

موصوفاً بوجه الشبه أو يكون مشاركا المشبه به في وجه الشبه وانما تصلح للموصوفية الحقائق دون الحروف وهو ظاهر ورود معاني الافعال والصفات المشتقة لكونها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان فيها أو عروضها له - أقول - هنا ابحاث. الأول أن المجاز المرسل لا يتحقق الا إذا اتصل المعنى الحقيقي باللزومية فينبغي أن لا يجري ذلك أيضا في المشتقات الا تبعاً ولم ينقل ذلك عن أحد. الثاني أن التعبير بالماضي عن المستقبل يعد من باب الاستعارة تأمل. الثالث أن الدليل يقتضي أن لا يصلح معنى الحرف والفعل مشبها إذ المدعي أنه لا يمكن أن يكون مشبها به وأجاب عنه السيد بان اقتضاء التشبيه كون المشبه موضوعا ومحكوماً عليه يستلزم اقتضاء كون المشبه به موصوفاً ومحكوماً عليه إذ يلاحظ اتصاف المشبه بالوجه واتصافه بمشاركته المشبه به فيه يقتضى ملاحظة اتصاف المشبه به والحكم عليه بالاتصاف والمشاركة مع المشبه في وجه الشبه - أقول - الانصاف انه لا يلتفت الذهن الى أن هذا الاتصاف المشبه به والحكم عليه بالاتصاف والمشاركة مع المشبه في وجه الشبه تأمل. الرابع ان هذا الاستدلال يشعر بانه لا يعتبر التشبيه والاستعارة أصلا في معاني الحروف والافعال بل اكتفي بالتشبيه والاستعارة في المتعلقات والمصادر لكن المتبادر من كلامهم اعتبارهما تبعاً فيها على وجه السراية. والخامس انه لا يلزم في التشبيه والاستعارة أن يلاحظ المشبه عند الحكم عليه بالمشاركة والاتصاف في ضمن لفظ الحرف والفعل بل يجوز في ضمن أمر عام كما في وضع لفظ معناه خاصة بلا تفاوت لا يقال الاستعارة لما كانت في ضمن لفظ الحرف ينبغي أن يلاحظ عند الحكم بالمشاركة والاتصاف أيضاً في ضمنه لأنا نقول ذلك ممنوع فانه يلاحظ المتعلق في تشبيهه واستعارته في ضمن لفظه لا في ضمن الحرف مع أن المقصود استعارة لفظ الحرف. السادس أن معنى الجملة من حيث هو معناها لا يصلح لأن يجعل محكوماً عليها مـــــع أنهم صرحوا بجريان الاستعارة التمثيلية فيها - نكتة - اختار السيد أن التراكيب ليست مستعملة في مستتبعات الخواص مثل تطهير اللسان المستفاد من الحذف وزيادة الاحتياط والتقرير المستفاد من الاثبات ونحوهما بل هي مفهومه من سوق الكلام واختار نظير ذلك في التعريض بالنظر الى المعنى

المعرض عنه - أقول - قد ذهب في مثل الكلام المجرد عن التأكيد انه حقيقة في خلو ذهن السامع عن الانكار وكناية عن كون إنكاره بمنزلة عدم الانكار بحسب عرف البلغاء فعلى هذا ينبغي أن يكون الكلام المحذوف المسند اليه مثلا مستعملا في تطهير اللسان بلا تفاوت عند الانصاف نعم لا يظهر استعمال الكلام الخالي عن التأكيد مثلا في خلو الذهن والكلام المؤكد في إنكار المخاطب أصلا - نكتةجليلة - قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله تعالى (اولئك على هدى) مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه فذكر جدى قوله ومعنى الاستعلاء مثل أي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني أن هذه الاستعارة تبعية تمثيلا أما التبعية فلجريانه أولا في متعلق معنى الحرف وتبعيتها في الحرف وأما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حلة منتزعة من عدة أمور فقال السيد يورد عليه أن انتزاع كل من طرفيه من أمور عدة يستلزم تركبه من معاني متعددة ومن البين أن متعلق كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب ونظائره إذ المعنى المفرد في الاصطلاح ليس إلا ما دل عليه بلفظ مفرد وان كان مركبا في نفسه كالانسان فلا يكون مشبهاً به في تشبيهه تركيب طرفيه وان ضم اليه معنى آخر وجعل المجموع مشبها به لم يكن معنى الاستعلاء مشبها به في هذا التشبيه فكيف يسرى التشبيه والاستعارة منه الى معنى الحرف والحاصل أن كون على استعارة تبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبها به وان تركب طرفيه يستلزم أن لا يكون مشبها به فلا يجتمعان. واجيب بأن انتزاع كل من الطرفين من عدة أمور لا يوجب تركبا بل يقتضي تعدداً في مأخذه وهو مردود بان المشبه مثلا اذا كان منتزعا من أشياء متعددة فأما أن ينتزع بتامة من كل واحد منها وهو باطل فانه اذا أخذ كذلك من واحد منها ومرة ثانية من واحد آخر يكون لغواً بل تحصيلا للحاصل واما أن ينتزع من كل واحد منها بعض منه فيكون مركبا بالضرورة واما أن لا يكون هناك لا هذا ولا ذاك وهو أيضاً باطل إذ لا معنى حينئذ لانتزاعه من تلك الامور المتعددة على أن هذا القائل قد صرح في تفسير قوله تعالى ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد نارا﴾ بانه لامعنى لتشبيه المركب بالمركب إلا ان ينتزع كيفية من

أمور متعددة فيشبه بكيفية أخرى مثلها فيقع في كل واحد من الطرفين أمور متعددة، وأيضاً قد أطبقوا على أن وجه الشبه في التمثيل لا يكون إلا مركباً وليس هناك ما يوجب تركبه سوى كونه منتزعا من أمور عدة فاذا كان انتزاع وجه الشبه من أمور متعددة مستلزما لتركبه كان انتزاع كل من طرفي التشبيه مستلزماً لتركبهما لان المقتضى للتركيب هو الانتزاع من أمور عدة ثم ان الآية تحتمل وجوها ثلاثة. الاول أن يكون استعارة تبعية بان يشبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على المركوب في التمكن والاستقرار. والثاني ان تشبه هيئة منتزعة من التقى والهدي وتمسكه بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل من طرفيها. لكنه لم يصرح من الالفاظ التي بآزاء المشبه به إلا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة من تلك الهيئة وما عدا تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ منوية وان لم تكن مقدرة في نظم الكلام إذ بعد ملاحظة مدلول على يقرب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة على بمعونة قرائن الاحوال قرينة دالة على أن الالفاظ الأخر على أجزاء تلك الهيئة مقدرة في الارادة فدل بها على سائر الاجزاء قصداً كما قصد الاعتلاء بكلمة على ولا مساغ لأن يقال استعيرت على كلمة وحدها من الهيئة الثانية للهيئة الأولى وذلك لأن الهيئة الثانية ليست معني على ولا متعلق معناها الذي سرت الاستعارة منه الى معناها والهيئة الأولى ليست مفهومة منها وحدها إلا تبعاً لا قصدا ولا يكفي ذلك في اعتبار الهيئة بل لا بد من ان يكون كل واحد من أجزاء المركب ملحوظاً قصداً كالاعتلاء ليعتبر هيئة مركبة منها فهي من حيث الملاحظة قصداً لا بد ان يكون مدلوله الالفاظ مقدرة فى الارادة ولا يكون في شيء من تلك الالفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة فلا يكون في كلمة على استعارة تبعية كما لا استعارة في الفعل في المثال المشهور للاستعارة التمثيلية أعني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى. الثالث أن يشبه الهدي بالمركوب الموصل الى القصد فيثبت له بعض لوازمه وهو الاعتلاء على طريقة الاستعارة بالكناية الى هنا تم كلامه. وقد كتب جدي بخطه في الحاشية لا يقال الاستعارة التبعية الحرفية لا تكون تمثيلية لأنها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق

معنى الحرف لا يكون إلا مفرداً لأنا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع فان مبني التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من عدة أمور بوصف صورة أخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونه متعلق معنى الحرف وسيمر عليك مرارا في هذا الكتاب الاستعارة التمثيلية الحرفية - أقول - وبالله التوفيق ومنه الاستعانة في التحقيق إما بيان المنع للمقدمة الثانية فهو أن الاستعلاء المطلق متعلق المعنى لمطلق كلمة على لكن لخصوصياتها متعلقات خاصة مثلا في الآية استعلاء الراكب على المركب استعلاء ملتبساً بوجه التمكن والاستقرار وذلك لأن متعلق معني الحرف ما يرجع اليه بنوع استلزام فقد يعبر عن ذلك المعني به في العرف وهذا الاستعلاء الخاص لازم لمعني على نص لزوم العالم للخاص ويجوز تفسيره بذلك عرفاً ولا شك أن الشبه به هنا ليس مطلق الاستعلاء بل ذلك الاستعلاء الخاص. فان قيل الظاهر إن الاستعلاء مقيد بتلك الأوصاف دون التركيب قلنا نعم لكن السيد قال في حاشية المطول يرد كون الترشيح خارجا عن الاستعارة بواسطة كون المستعار مقيداً به بدون التركيب إذا كان المشبه به هو المقيد من حيث هو مقيد فلا بد أن يستعار منه ما يدل عليه من حيث هو كذلك فلا تتم الاستعارة بدون ذلك القيد فلا يكون متعلق معنى الحرف هنا مدلولا بلفظ مفرد وكذا معنى الحرف نفسه لا يدل بلفظ مفرد وإن كان معنى واحداً مقيداً بقيود غاية الأمر أن يكون الموضوع بأزائه لفظاً واحداً مفرداً والحاصل أن معني الحرف في أدائه يحتاج الى ألفاظ متعددة كالمعني المركب إلا أن المقصود الأصلي في الحرف تشبيه المقيد دون القيد وفي معنى المركب المجموع وأما توجيه المنع للمقدمة الأولى فهو أن مبنى التمثيل هنا على تشبيه الحالة المنتزعة من أمور متعددة بمثلها ومعني انتزاع الحالة من الأمور حصولها منها عند وجودها على وجه الزوم وقيامها بها على ما قال السيد في حاشية شرح المفتاح ان الصور العارضة للمادة منتزعة منها ولا يخفى انه يجوز أن يكون شيء بتمامه منتزعاً من مجموع قائماً به بدون التركيب والتكرار وبلا قيام لكل جزء ولا يوجد من أجزاء ذلك المجموع بخصوصه لأنه ذكر في شرح المواقف انه يجوز أن يكون أمر حالاً في المجموع من حيث المجموع ولا يكون حالاً في

أجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودهما وزاد في حاشية التجريد فقال وهكذا جميع الأعراض التي لا تسري في محالها فعلى هذا يجوز أن تجري الاستعارة التمثيلية في معنى الحرف المفرد بالوجه الذي ذكرناه وانه منتزعة من الامور المتعددة على ما سبق فان معني على هنا نسبة بين الراكب والمركوب على وجه الاستقرار قائمة بهما مسببة عنهما ولا يضر في ذلك انه يلاحظ الأمور المتعددة قصداً بألفاظ كثيرة اذ التفصيل والتركيب في المأخذ لا في نفسه. وما ذكروا أن الوجه مركب في التمثيل فباعتبار المأخذ وعلى هذا يحمل ما قيل إنه لا معنى للتشبيه المركب إلا أن ينتزع كيفية من أمور متعددة فيشبه بكيفية أخرى مثلها نعم لا تجري الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الحرف فانها في مجموع الكلام المركب من ألفاظ متعددة مفصلة بلا تصرف في الاجزاء كما يقال في أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ويراد من المجموع إني أراك تتردد في هذه المسئلة مثلا. وقد اعترف جدي بذلك والحاصل انه يجري في الحرف التمثيل بمعنى انتزاع الحالة من الأمور المتعددة ولا يجري فيه بمعنى التشبيه في المركب المفصل قصداً الا أنه ينبغي أن يعلم أن اعتبار الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الآية بعيد غير ظاهر فانه لا يقصد فيها تشبيه حال المجموع بل تشبيه التمسك بالهدى بتلبس الراكب بالمركوب في استقراره عليه وأيضاً لا وجه لاعتبار ألفاظ المشبه به في هذا التركيب بعد دخول لفظ على الهدى وجعله خبراً عن لفظ أولئك مشاراً به الى المتقين مع أن الهدى وأولئك من أجزاء المشبه. فان قلت قد يطوى ذكر المشبه في التشبيه كما يطوى في الاستعارة بحيث لا يكون في حكم المذكور ولا يحتاج الى تقديره في نظم الكلام الا انه يكون منسيا غير مراد في الاستعارة منوياً مراداً في التشبيه كما في قوله تعالى ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ (الى قوله) وتري الفلك مواخر﴾ فان البحرين مستعملان في معناهما الحقيقي وأريد تشبيه الاسلام والكفر بهما ولا تقدير للفظ المشبه بل في مجرد الارادة وكذا بالنسبة الى المشبه به في الاستعارة. قلت الفرق ظاهر فان التشبيه قد يكون مكنياً عنه مفادا ضمنا - كما في قول الشاعر

فان تفق الانام وأنت منهم★ فان المسك بعض دم الغزال

إذ مجموع البيت مفيد لتشبيه المخاطب بالمسك في الانفراد عن بني جنسه فقوله (وما يستوي البحران) الآية أيضاً مفيد للتشبيه ولا منافاة بين ألفاظ البيت إذا لآية التشبيه غاية الامر أن اعتبار لفظ المشبه فيهما بغير نظم الكلام بخلاف قوله تعالى (أولئك على هدى) فانه ليس المجموع كناية عن الاستعارة ووجود أجزاء المشبه فيه ينافي اعتبار ألفاظ الاستعارة فان التشبيه منسى فيها أصلا وبالجملة لاجهة لدخول على الهدى وأيضاً الاستعارة مجاز أي كلمة مستعملة في غير معناها لعلاقة التشبيه واذا لم تذكر ألفاظها ولم تقدر فيبعد اعتبار التجوز. بقي اشكال على اعتبار الاستعارة التمثيلية في المركب مطلقاً فان المقصود التشبيه بين الحالتين المنتزعتين من الامور المتعددة الواقعة في الطرفين ولم يظهر وضع أمر بازاء الحالة حتى يصرف عنها الى أخرى بعلاقة التشبيه وبالجملة لا يظهر في تلك الاستعارة ما يتصرف فيه بالتجوز وأما الهيئة التركيبية فموضوعة بازاء الاثبات أو النفي فظاهره انه لم يقصد فيه فلا تجوز فيه وان تبادر من تقرير شرح التلخيص - واعلم - انه تحتمل الآية احتمالين آخرين سوي الاحتمالات السابقة. أحدهما أن يشبه المتقون بالراكبين ويجعل كلمة على قرينة الاستعارة بالكناية المرتبة على التشبيه. الثاني أن يراد بكلمة على التمسك والاستقرار على وجه المجاز المرسل هذا غاية تحقيق المقام المشتبه على كثير من الاقوام بحيث اندفع الملام على الكلام بالتمام اطف المصباح اذا طلع الصباح - نكتة - التضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معني فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر ما يتعلق بالآخر وهنا ابحاث. الاول انه قد يجعل المذكور أصلا في الكلام والمحذوف قيدا له كما في قوله تعالى ﴿لكبروا الله على ما هداكم﴾ أي لتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور حالا كما في قوله تعالى ﴿يؤمنون بالله﴾ فقال في الكشاف أي يعترفون به مؤمنين. أو مفعولا كما في قولهم أحمد اليك أي انهي حمده اليك. وقد اعترف جدي بالوجه الاخير في قوله تعالى ﴿ليكبروا الله﴾ وفي قوله تعالى ﴿فأزلهما الشيطان﴾ لكنه صرح في تفسير قوله تعالى ﴿إذا خلوا الى شياطينهم﴾ بأن معنى قول الكشاف اذا أنهوا السخرية باعتبار أن تعديته بالى علي تضمين معني الانهاء كما في أحمد اليك أي أنهى حمده وهذا بيان

للمعنى وأما التقدير فأحمده منهياً اليك ثم إن الأصل جعل المتروك حالا على ما صرح به قدس سره في تفسير قوله ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم﴾. وقال صاحب الكشف عكسه أي جعل المتروك أصلا والمذكور حالا اشيع طرق التضمين وتبعه جدي في قوله ﴿ليكبروا الله﴾ وذكر السيد أيضاً في حاشية شرح المفتاح في أوائل القانون الأول انه الاصل الأقيس وهنا وجه آخر لم يذكره القوم وهو العطف للمتروك على المذكور أو جعل المذكور كناية عن المتروك كما في قوله تعالى ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ أي الافضاء الى نسائكم أي الجماع فانه لا معنى لتقييد حال الرفث أي ذكر الجماع به وكذا العكس - البحث الثاني - انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ما هو من متعلقاته. ولما كانت مناسبته للمذكور بمعونة صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمن المذكور وذهب الأكثرون الى أن كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريقة الكناية واعترض عليه بان المعنى المكني به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه - أقول - الجواب أنه ليس أمر لفظي أو معنوي يقتضي أن لا يكون المكنى به مقصود الثبوت في الجملة على الاستمرار في بعض الأمثلة فلا قصور في جعل التضمين من جملة ذلك البعض نعم يرد عليه أن المكنى به لا يكون مقصوداً اصالة بالنظر الى المكنى عنه والظاهر أنه قد يقصد إصالة بالمكني به فانه قد يجعل المذكور أصلا والمتروك حالا وقد يعكس. قال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى ﴿ليكبروا الله﴾ حامدين فذكر المحققون لم يجعل الاصل حالا لأن التعليل لتعظيم حال الحمد وجعله مقصوداً أولى من العكس لان الحمد إنما يستحسن ويطلب لما فيه من التعظيم. ثم انه قد اختار السيد أن اللفظ مستعمل في المعنى الأصلي اصالة والمعني المضمن مقصود تبعاً من غير استعمال أو تقدير أصلا - أقول - قد يقصد المتروك إصالة فانه قد يجعل أصلا وقد يعكس مع أنه قد ينصب المفعول به بالتضمين فلا بد من استعمال اللفظ فيه أو تقديره ثم الحق أن تلك الطرق والوجوه المذكورة لا تطرد في جميع المواد بل تختلف بحسب القرائن والمواد - البحث الثالث - أن المفهوم من الرضى في بحث أفعال القلوب

أن التضمين قياسي ويؤيد ذلك أن القوم يعتبرون التضمين فيما يحتاجون اليه على الاطلاق لكن صاحب المغني نقل عن بعضهم أنه ليس بقياسي من غير أن يرد كلامه.

★العقد الحادي عشر في علم البديع والعروض وما يتعلق بهما★

- بديع - المحسن البديعي على قسمين معنوي وهو راجع الى تحسين المعني اولا وبالذات ولفظي راجع الى اللفظ كذلك - اقول - قد عد من الأول المشاكلة والظاهر أن حسنها باعتبار إيهام التجنيس اللفظي - اعلم - ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا محيص سوى التزام قسم نالت في الاستعمال الصحيح أو القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازاً هكذا يستفاد من شرح المفتاح ولا يخفى أن المصاحبة في الذكر بعد استعمال اللفظ والعلاقة يجب ان تكون متقدمة ليلاحظ ويستعمل لاجلها بل العلاقة هي المجاورة في الخيال كذا قيل وانت خبير بانه لا يلزم في المشاكلة المقارنة في الخيال الا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد لا يصلح للعلاقة - تذييل للبديع - قد قالوا بالمشاكلة في قوله تعالى ﴿تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك﴾ وفيه اشكال لأن معني النفس ذات الشيء مطلقاً على ما في الكشاف والصحاح فلا يكون اطلاقها عليه تعالى محتاجا الى اعتبار المشاكلة ويؤيد ذلك قوله تعالى ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾ واعتبار المشاكلة التقديرية في هذه الآية غير ظاهر ولا محتاج اليه - نكتة - ذكر في شرح الكشاف في وجه اطلاق النفس على القلب لأن ذات الحيوان به يكون وهذا التعليل مشعر باختصاص النفس بذات الحيوان فلا يجوز اطلاقها عليه تعالى - بديع - من اقسام التجريد أن يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم - اعلم - أن صاحب الكشاف جوز أن تكون من البيانية للتجريد الا انه ذكر قدس سره في تفسير قوله تعالى ﴿حتى يتبين لكم الخيط﴾ الآية في كون من البيانية تجريد كلام - واعلم - انهم اختلفوا في أن التجريد هل ينافي الالتفات أم لا اختار قدس سره الثاني وقال بانه لا ينافيه بل هو واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويجعلها مخاطباً لنكتة كالتوسيخ في قول الشاعر ★تطاول ليلك بالأثمد★ ورده السيد بان الالتفات ارادة معني واحد في صور متعددة استجلابا لنشاط السامع والقصد من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفاً بصفة وبلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه آخر موصوف بتلك الصفة فمبني الالتفات على

ملاحظة اتحاد المعني ومبني التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما - أقول - يكتفي في الالتفات والافتنان اتحاد المعني في نفس الأمر ولا ينافيه اعتبار التغاير ادعاء ألا ترى أن صاحب المفتاح جوّز أن تكون فائدة الالتفات وإن كانت خاصة بهذا الموضع في قوله تطاول ليلك أن المتكلم لشدة المصيبة وقع شاكا في اتحاده مع نفسه فأقامها مقام مكروب فخاطبها مسلياً لها فلا ينافي الالتفات أن يعتبر المغايرة أيضاً بحيث ينتزع منه مصاب آخر نعم لا يلزم تلك المغايرة والانتزاع في الالتفات - بديع - قد عدوا من المعنوى المذهب الكلامي وهو إيراد حجة للمطلوب على طريقة أهل الكلام وهو أن يكون بعد تسليم المقدمات مستلزمة للمطلوب - أقول - لا يخفى انه شاع في عرف العرب وسائر الناس الاستدلال ولا سيما بالخطابة والجدل. لكن المتعارف في الكلام الاستدلال البرهاني فقط فلا يناسب أن يسمى بالمذهب الكلامي الاستدلال بالمقدمات المستلزمة للمطلوب على تقدير التسليم - بديع - قد عدوا من المعنوى الاستتباع وهو المدح بشيء يستتبع المدح بشيء آخر وأيضاً الادماج وهو أن يضمن كلام سبق لمعني آخر ثم قالوا هو أعم من الاستتباع لشمول المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح - أقول - تعداد كل منهما محسنا على حدة غير مناسب بل المناسب جعل الادماج محسناً ثم تقسيمه الى الاستتباع والى غيره ﴿بديع﴾ علم العروض ما يميز به بين صحيح الشعر وفاسده من حيث الوزن والشعر لفظ موزون مقفى يدل على معني كذا في القسطاس وذكر في المفتاح كلام موزون مقفي وألقي بعضهم وقال التقفية هو القصد الى القافية ورعايتها لا يلزم الشعر لكونه شعراً بل لأمر عارض ككونه مصرعا أو قطعة أو قصيدة أو لاقتراح مقترح وإلا فليس للتقفية معنى غير انتهاء الموزون وانه لأمر لا بد منه جار منه مجرى كونه مسموعا ومؤلفا وغير ذلك فحقه ترك التعرض ولقد صدق ومن اعتبر المقفي قال الموزون قد يقع وصفا للكلام اذا سلم عن عيبي قصور وتطويل فلا بد من ذكر التقفية تفرقة لكن وصف الكلام بالوزن للغرض المذكور لا يطلق. ثم انه قد شرط فيه عند جماعة أن يكون وزنه لتعمد صاحبه إياه والمراد بتعمد الوزن ان يقصد الوزن ابتداء ثم يتكلم فيراعى جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات

لائقة من حيث الفصحة في تركيب تلك الكلمات لتوجيه البلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا أو ان يقصد ويتكلم بحكم العادة فيتفق ان يأتي موزونا وعند آخرين ان ذلك ليس بواجب. لكن يلزمه ان يعد كل لافظ في الدنيا شاعراً إذ ما من لافظ ان تتبعت إلا وجدت في الفاظه ما يكون على الوزن - اقول - فيه منع إذ يجوز ان توجد الحياكة مرة من شخص اتفاقاً مثلا ولا يسمى حائكاً إلا بعد ملكتها فكذا الشعر وذكر في عروض الفاضل بن القيس انه لفظ دال على معنى موزون متكرر مساو مقفي واخرج بقيد المتكرر المصراع الواحد إذ اقل الشعر بيت وبقيد التساوي المصاريع المختلفة البحور الموزونة المقفاة - اقول - الدلالة على المعني غير ظاهرة الاشتراط كما في المعمى فانه من اقسام الشعر الا ان يراد بها ما هو اعم من الدلالة على الاسماء لكن يرد ان الدلالة عند القوم أمـــا عقلية أو طبيعة أو وضعية على الموضوع له أو جزئية او لازمة وظاهر ان دلالة كثير من المعميات خارجة عنها وفن الشعر جعل من اقسام العلوم الادبية باعتبار الدلالة على اصطلاحها ويمكن أن يقال دلالة مستتبعات التراكيب كالحذف مثلا على تطهير اللسان خارجه عنها وكذا التعريض إذ لا استعمال للفظ وذلك الانحصار للدلالة عند الاستعمال فدلالة اللغز والمعمى من هذا القبيل بقى انه قد يعتبر فيهما الدلالة بالنظر الى حساب الجمل وذلك غير معتبر في العلوم فان اللفظ المفرد لا يعد مركبا بالنظر اليه فالظاهر أن اللغز والمعمى من مستحدثات المتأخرين من العجم. ثم اعلم أن المتبادر من القسطاس والمفتاح أن المصاريع المختلفة البحور شعر وليست موزونة وإلا فيختل تعريفهما الشعر ثم انهم اختلفوا في القافية فهي عند الخليل من آخر حرف من البيت الى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبل الساكن مثل تابا من قوله *أقلى اللوم عادل والعتابا* وعند الاخفش آخر كلمة في البيت مثل العتابا بكمالها. وعند قطرب وثعلب الروى وستعرفه وعن بعضهم أن القافية البيت. وعن بعضهم هي القصيدة وحق هذا القول أن يكون من باب اطلاق اللازم على الملزوم وباب تسمية المجموع بالبعض والميل من هذه الاقوال الى قول الخليل كذا في المفتاح. وذكر في عروض الفاضل بن قيس برآنكة قافيت بعض آن كلمة آخرين بيت باشد بشرط نكه آن بعينها ومعناها در آخر

أبيات ديكر متكرر نشود بس اكرمتكرر شود إبن رارديف خوانند وقافيت درما قبل آن باشد جنانكه.

زح تو رونق قمر دادر　　لب تولذت شكردارد

جون كلمة دارد درين شعر متكرر آينده إبن رارديف خوانند وقافيت در كلمة قمر وشكراست وچون ما قبل راءقمر وشكر متحرك است قافيت إبن شعر حرفي وحركتي بيش نباشداعنى حرف راء وحركت ما قبل آن واكر ما قبل حرف آخر إين كلمة قافيت ساكن باشد چنانكه

أي هركس برخمار تومست　　دلها غم تورفت أزدست

قافيت آن آخر كلمة باشد باتحسين حركت كه بيش آن سواكن باشد بس قافيت إين شعر دو حرف وحركتي بيش نباشد وإين سين وتأست وحركت ما قبل آن اما اكر حرف آخرين أز كلمة قافيت نه أز نفس كلمة باشد بلكه بعلتي بدان ملحق شده باشد چنانكه

برخي جشم مستشان　　وآن زلف همچو مستشان

كه كلمة اصلي در آخرين شعر أست ومست وشان أن بهر اضافت جمع بدان ملحق شده أست بس قافيت إبن أزپنج حرف وحركتي باشد يعني أزنون تاحركت ما قبل ما قبل سين مست أست وقافيت أزبهر آن قافيت خوانندكه أز پس اجزاء شعر درآيد وبيت بدر تمام مي شود واصل آو ازقفوت فلانا أست يعني أزبس فلاني رفتم وقفيت فلانا كسي را أز بس فلان روان كردم. وأما الروى فهو الحرف الذي ينبني عليه آخر الابيات أو الفقرة ويجب تكراره في كل منهما كذا في المطول وذكر في عروض الفاضل بن قيس حرف آخرين كلمة قافيت چون أزنفس كلمة باشد آن روي خوانند چنانكه (زهر بقاتور ان چرخ رامفخر) چون حرف رادر كلمة مفخرا اصلى است روي إين شعررا أست وإين لفظ را أز روا كرفته أند وروارستي باشدكه بدان باربر شتربندند - فائدة - طعن بعض الجهال في القرآن بانه وقع فيه وما علمناه الشعر وقد وجد نحو قوله تعالى ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾. وأجيب بان الشعر ما قصد وزنه

وتناسبت مصاريعه واتحد رويه - أقول - لعمري لا الشبهة بشيء ولا الجواب بقاطع للمادة ولا تمامه بتام صحيح أما الشبهة فلأن هذا الكلام ليس بموزون اصلا نعم لو لم يكن قول مخرجا داخلا فيه كان شعراً لكن فرض عدم الدخول لا يجري في ورود الاعتراض وأما الجواب فانه ليس التعمد بشرط عند بعضهم كما سبق وظاهر انه لا يشترط في كل بيت وشعر تناسب المصراعين بحسب القافية واتحاد الروى نعم اشترط في كل مطلع وبيتين وفي مصراعي المثنوي لا غير - فائدة من التواريخ - اختلفوا في واضع النحو المختار انه أبو الاسود الدئلي بكسر الدال المهملة وبعدها مثناة من تحت مهموزه من فوق ويقال بضم الدال بعدها واو مهموزة من فوق. وقطع بعضهم أنه بفتح الهمزة وانما فتحت الهمزة لئلا تتوالى الكسرات صرح به في تاريخ الامام اليافعي

- فائدة أخرى - أول من قال الشعر العربي يعرف بن قحطان والشعر هذا

ما الخلق إلا وأم★ خدين جهل أو خدين علم

- وقيل - أول من نسب اليه الشعر العربي آدم عليه السلام في مرثيه ولده هابيل أعني قوله

تغيرت البلاد ومن عليها★فوجه الارض مغبر قبيح

واعترض عليه بان لغته سريانية فلا يقول العربي إلا أن يقال نقل بالمعني - أقول - الظاهر انه عارف بجميع اللغات لظاهر قوله تعالى ﴿وعلم آدم الاسماء﴾ لكنه شاع تكلمه بالسريانية لضرورة المخاطبين العارفين بها دون غيرها ثم ان أول من قال الشعر الفارسي بهرام بن يزدجرد بن شابور حيث قال

منم آن پيل دمان ومنم آن شيركله★ نام من بهرام كور وكنيتم بو جبلة

- وقيل - الاول أبو حفص بن أحوض من سغد سمر قند كان في سنة ثلاثمائة والشعر هذا

أهوي كوهر دردست چكونه★ دودايارندار وچكونه دودا

- فائدة - ذكر صاحب الكشاف إبنا الوليد بن المغيرة وقسم المسلمين

والكافرين منهم قسمين فأخرج الوليد بن الوليد مع ماله من الفضائل المشهورة في الاسلام من قسمة المسلمين وأدخله في جملة الكافرين وهذا بحق الدين والمروءة والفضل والفتوة سهو فظيع - فائدة - اشعب اسم رجل كان طماعا وفي المثل أطمع من أشعب كذا ذكره صاحب الصحاح في باب الباء الموحدة والمشهورة انه بالثاء المثلثة.

﴿حكايات مشتملة على فوائد جامعة من اللغة والفقه﴾

- حكاية - سئل فقيه العرب أيجب على الرجل الوضوء اذا أشهد قال نعم لان الاشهاد لغة أن يمذي - سئل - رجل توضىء من إناء معوج قال ان مس الماء تعويجه لم يجز وضوءه عند علمائنا الشافعية لان الاناء المعوج المعمول بالعاج - سئل - هل في الربيع صلاة فقال نعم إن يصب ماءه والربيع النهر. سئل هل تقبل جزى الكفار قال لا الجزى الرسول. سئل رجل ضرب صيداً بمخلبه فقطعه نصفين هل يجوز أكله قال نعم المخلب المنجل. سئل هل يجوز شهادة الخالة قال نعم إن لم تفرط الخالة جمع خائل كباعة وبائع والخائل ذو الخيلاء التكبر أو اللعب والمزاح. سئل هل للرجل أن ينزل من غير اذن أبويه قال ان كان فرضاً فنعم يقال نزل إذ أتى مني. سئل هل يجوز التيمم بالعجل قال نعم ان كان طيباً العجل الطين. سئل هل يجوز بيع الطريق قال ان كانت معلومة جاز وإلا فلا الطريق وجمع الطريقة وهي أعظم ما يكون من النخل. سئل هل على المصاب زكاة قال لا لأن المصاب قصب السكر. سئل درست المرأة وتركت الصلاة فما عليها قال لا يلزمها إعادة الصلاة لأن درست بمعنى حاضت. سئل هل يقتل العيار في الحرم قال نعم العيار الاسد. سئل هل يقسم الفجور بين الورثة قال بل يباع ويقسم الثمن الفجور السيف. سئل رجل خاف على ما له المحترم الغيم هل له التيمم قال له ذلك الغيم العطش وحرارة الباطن. سئل هل يتوضأ بماء الفقير قال نعم ان كان ظاهراً الفقير مخرج الماء من القناة ﴿تذييل في الخط﴾ - مقدمة - الخط تصوير اللفظ بحروف هجائية إلا أسماء الحروف اذا قصد بها المسمي نحو قولك اكتب جيم عين فاء راء فانها تكتب هذه الصورة جعفر لأنها مسماها خطاً ولفظا لكن في المصحف على أصلها في الوجهين نحو ياسين حاميم فما توهم أن المكتوبة نقوش بصورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقف عليها - كتابة - الربو زيادة في الاجل أو في العوض وانما كتبت بالواو كالصلوة للتفخيم على لغة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع كذا في تفسير القاضي وذكر الفاضل رشيد الدين الوطواط في بعض رسائله منهم من يكتبها بالالف فانها كلمة ثلاثية ثالثها الف

مقصورة منقلبة عن الواو فان تلك الالف تكتب على صورة الالف في الواحد والجمع كالربا والرضا والغزاة والخطا. والمبرد يقول باستمرار تلك القاعدة في الواحد دون الجمع ومنهم من يكتبها بالياء ويقول الفها منقلبة عن الياء ويستدل على ذلك بتثنية إذ قيل ربيان وأما كتبه الوحي فمنهم من كتب الربو بالواو في المصحف فقط ومنهم من كتب بالواو وبالألف والأليق الأصوب عندي أن يكتب بالالف لا غيرَ على القياس المطرد الا على قول من قال إنه من ذوات الياء. وذكر الامام النووي في تهذيب الأسماء واللغات وقياس كتابته بالياء لكسر أوله وقد كتبوه في القرآن بالواو. وقال الفراء انما كتبوه كذلك لأن أهل الحجاز تعلموا الكتابة من الحيرة ولغتهم الربو فعلموهم صورة الحرف وكذلك قرأها أبو سماك وقرأ حزة والكسائي بالامالة لمكان الكسرة في الراء وقرأ الباقون بالتفخيم لفتحة الباء فاما اليوم فانت بالخيار إن شئت كتبت بالياء على ما في المصحف أو بالألف. وقال أبو البقاء لام الربو واو لأنه من ربي يربو والتثنية ربوان ويكتب بالألف وأجاز الكوفيون تثنيته بالياء قالوا لاجل الكسرة التي في أوله قال وهو خطأ عندنا وقال في النهاية ربا المال يربو إذا زاد وارتفع والربو إسم منه مقصوراً - كتابة - من عادة العرب أنهم يكتبون رحمت الله بالتاء الممدودة مع أن حق التا آت التي تصير ها آت عند الوقف إذا أضيفت إلي المضمرات تكتب بالتا آت الممدودة لشدة الاتصال بينهما وبين الضمير المتصل بها وللأمن من الوقف عليها وإذا أضيفت إلى المظهر أن تكتب بالهاء لعدم شدة الاتصال وجواز الوقف عليها لكن رحمت الله كثيرة الاستعمال وبين الله والرحمة من شدة الاتصال ما لا يخفي كذا أفادة الفاضل رشيد الدين الوطواط - كتابه - الحرف المكسور الذي بعد ألف قائل همزة لا ياء ومن نقطة بنقطتين من تحت فقد أخطأ. حتى حكى أن الشيخ أبا على لما جلس بين يدي رجل من الموسومين بالأدب الموصوفين بمعرفة كلام العرب رأي جزأ مكتوبا فيه القائل بالياء بنقطتين من تحت فقال له الشيخ هذا خط من فقال الرجل خطي فاستصغر الشيخ قدره واستحقر أمره - كتابة - الأصل في الخزائن أن تكتب بالهمزة لأن واحدها خزانة والألف زائدة وطريق الوصول من لفظة الخزانة إلى الخزائن هو بعينه طريق الوصول من لفظة

قال الى قائل كما سبق في فوائد التصريف وأما الجمع الذي في واحد الياء زائدة كالركائب جمع الركوبة وكالأرائك جمع الأريكة وأمثالها فملحق بالخزائن وبابها وأما المعايش والمشايخ والأطايب فيكتبين بالياء بنقطتين من تحت لأن المعايش جمع معيشة والمعيشة في الأصل معيشة والمشايخ جمع مشيخة والأطايب جمع واليا آت جمع معيشة والمعيشة في الأصل معيشة والمشايخ جمع مشيخة والأطايب جمع اطيب والياآت في جميعها أصلية وكل ما كان الياء فيه أصلياً من هذه الجموع فالصواب ان يكتب بالياء وقرأ أهل المدينة معائش بالهمزة فقد قال أبو عثمان المازني إنها خطأ وان أهل المدينة أخذوا تلك القراءة من نافع وإنه لم يدر ما العربية وله أحرف في القرآن يقرأها نحواً من هذا كذا أفاد الفاضل رشيد الدين الوطواط - كتابة - كتب صاحب الكشاف كلا حالة الجر والاضافة إلى المظهر بالألف نحو مررت بكلا الرجلين فقال الفاضل الوطواط الصواب أن يكتب بالياء مؤيداً بنص ابن در ستويه.

﴿المطلب الثاني في علوم المتفلسفة﴾
(من المنطق وسائر العلوم الحكمية)

- حكمة - أوردوا في أوائل المنطق نبذاً من مبادي الألفاظ كتقسيم الدلالة وعدم التزام المطابقة للتضمن والالتزام أو استلزامهما لها وتقسيم الموضوع الى أقسامه وعللوا ذلك انه لا حاجة بنا إلى بحث الألفاظ لكن الافادة والاستفادة لا يحصلان بدونهما فذكرها من تلك الحيثية لا انها مطالب علمية - أقول - أنت خبير بان أكثر تلك المباحث بحسب الافادة والاستفادة قليل الجدوى ولو سلم فانها اصطلاحات وأوضاع مذكورة مع سائر ما تتوقف(١) عليه الافادة في علوم العربية مع أنهم اشترطوا في الالتزام اللزوم العقلي الدائمي ولا خفاء في أنه مفقود في أكثر الدلالات الالتزامية المجازية الشائعة في المحاورات والاستعمالات للافادة - حكمة - الموضوع شخصيا أو نوعياً كما في المجاز إن قصد بجزء منه مترتب في السمع حقيقة أو تقديرا الدلالة على جزء المعني فمركب ومؤلف - أقول - هنا ابحاث. الاول ان نظر المنطقى في الالفاظ بتبعية المعاني فكل لفظ معناه مركب ينبغي أن يكون مركبا والمعرف باللام مركب عندهم الا أن يجعل المجموع من حيث هو موضوعا بازاء المعني. الثاني أن هذا النظر منهم لا يلائم اعتبار الترتيب في الاجزاء المسموعة مع أن هذا القيد لا يفهم من تعريفاتهم. الثالث أنهم قالوا بان المادة في الافعال دالة على الحدث فيلزم عليهم أن يكون الضرب بالضم مثلا دا عليه إلا أن يقال الدال المادة بشرط مقارنة الصورة لكن ذلك غير متبادر من عباراتهم - حكمة - جعلوا الافعال الناقصة ومثل إذا ونظائرها داخلة تحت الاداة التي في مقام الحرف عند أهل العربية - أقول - أصحاب العربية صرحوا

---

(١) قوله مع سائر ما تتوقف عليه الخ أقول أما كون تلك المباحث استعمالات وأوضاع مذكورة في علم العربية فغير مضر لأن المنطق من علوم اليونان ولما ترجمة كتبه الى العربية في عهد الاسلام لم يجدوا بداً من ترجمتها بجميع أجزائها وأما انهم اشترطوا في اللزوم العقلي وانه مفقود في أكثر الدلالات اللفظية فغير مضر أيضاً لأنهم لم يلتزموا موافقة الاستعمال في جميع وجوهه وانما ذكروا منه ما يوافق ما قصدوا اليه.

بان كل لفظ جعل اسما أو فعلا أو حرفا فباعتبار المعني فجعل الافعال أو الاسماء عندهم ادوات عند المنطقيين تناقض - حكمة - جعلوا الوجود من قبيل المشكك نظرا الى انه أشد وأولى في بعض الافراد باعتبار قوة الآثار وكثرتها - الانسان(١) بعض افراده باعتبار الآثار وكما لها وكثرتها بحسب الخواص الانسانية كالادراك متفاوت بالنظر الى غيره كما يظهر الأمر فيا بين نبينا ويحيى عليهما الصلاة والسلام مع أن يحيى لم يتكدر بالكدورات الجسمانية أصلا - حكمة - لا يشتغلون بالجزئي قصداً لأن حاله غير مضبوط للتبدل ولأن كمال النفس بالصور المطابقة اليقينية والجزئي المادي لا يحصل الا في الآلات المعطلة عند الموت - أقول - صور الفلكيات واعراضها سوى الحركات والاوضاع الشخصية قديمة على زعمهم وصور الجسمانيات ايضاً حاصلة في النفس عند المحققين منهم الا أن ادراكها بواسطة الآلات تأمل - حكمة - قال قدس سره في شرح الرسالة الاولى ينبغي أن الجنس يفيد التمييز في الجملة (أقول) يفهم منه أن الجنس يشتمل على جزء مميز كاشتمال الحيوان مثلا على الحساس اللهم الا أن يقال الجنس ليس بمميز بحسب الذات بل بالجزء «حكمة» استدل على وجود الكلي الطبيعي بأنه جزء للاشخاص إذا الشخص الماهية مع قيد التشخيص وجزء الموجود موجود بالضرورة ورد هذا الاستدلال بانه جزء ذهني لها والجزء الذهني لا يجب وجوده في الخارج «اقول» ذكروا أن الواجب تعالى لا يحد لأنه لا تركب فيه وإلا يلزم الاحتياج والحدوث وهذا يدل على استلزام التركيب العقلي التركيب الخارجي «حكمة» ذكروا أن صور الذاتيات والعرضيات لأمر واحد بسيط لا تعدد فيه مع أنهم قالوا بان لكل جسم مادة مبهمة وصورة جسمية وصورة نوعية في الخارج وتلك الصورة متنوعة كالفصل بالنظر الى الجسم فليتأمل «حكمة» معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره هكذا عرف عند جماعة اشترطوا المساواة في التعريف «أقول»

---

(١) قوله أقول الانسان بعض أفراده الخ اقول يحاول المصنف أن يثبت أن مقولية الانسان على افراده بالتشكيك لا بالتواطيء واحتج لذلك بأن الخواص الانسانية متفاوتة في افراد النوع وهذا لا يثبت التشكيك وانما يثبته أن تكون ماهية النوع مختلفة في افرادها بنوع مخصوص من الاختلاف واما اختلاف آثار الماهية كمالاً ونقصاناً فلا يزيل التواطيء بين الافراد.

ينبغي أنه لا يخصص التصور بالكنه لئلا يخرج الرسم بل يراد الاعم فدخل التعريف بالاعم وبالاخص وزعم المحقق الرازي أنه لو اريد التصور بالكنه قيد آخر أي امتيازه عن جميع ما عداه اندفع الاشكال وفيه أن الاخص وان لم يفد لكنه يفيد الامتياز تأمل« حكمة » قالوا بأن التعريف بالمباين غير جائز - أقول - جوزوا أن يذكر لازم غير محمول في مقام التحديد ويراد به الحد مجازاً كما عرفوا الدلالة بفهم المعنى وأرادوا به كون اللفظ بحالة يلزم من العلم به العلم بالمعنى والفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فكما جاز الانتقال من المباين الى الحد فكذا الى المحدود - حكمة - ذكروا أنه لا يجوز ذكر الألفاظ المجازية أو المشتركة في الحدود بلا قرينة ظاهرة لقائل أن يقول لما جاز في مقام الاستدلال ذكر ما يحتاج الى الدليل فلم لم يجز في الحدود ذكر الألفاظ المحتاجة الى الاستفسار والايضاح للمقصود. والجواب أن السامع إذا قبل الدليل بحسن الظن والتقليد للمستدل حصل المطلوب في الجملة بخلاف صورة التعريف وأيضاً إذا لم يعلم مقدمة الدليل لم يصدق بغير المطلوب بل يقع التوقف بخلاف صورة التعريف فانه إذا لم يفهم المعنى المجازي من ألفاظ الحدود حملت على الحقائق فصور المحدود بصورة غير مطابقة وهذه الصورة محتملة في المشترك أيضاً - حكمة - ذهب طائفة الى أن التعريف بالمفرد غير جائز وقال جماعة بجوازه وقيل التعريف بالمفرد غير واقع في الحقيقة بناء على أن التعريف بالمفرد إنما هو بالمشتق ومعناه شيء له لمشتق منه أو على أنه ينضم مع المفرد القرينة وأنت خبير بأن معنى المشتق ملحوظ إجمالا بلا ترتيب والقرينة قد تكون معنوية فلا وجه لاعتبار الترتيب - حكمة - المشهور أن الشرطية متصلة إن حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة أخرى أولا ثبوتها وهي لزومية إن كان ذلك الحكم لعلاقة توجب الاتصال وإلا فاتفاقية وذكر المحققون أن المعية أمر ممكن لا بد له من علة ففي الاتفاقية أيضاً العلاقة المقتضية للاجتماع متحققة لكنها غير ظاهرة وغير معلومة فليس الحكم لملاحظتها بخلاف اللزومية فان العلاقة فيها ظاهرة التحقق بديهة أو نظراً ولو بحجة خفية - أقول - يمكن أن يقال لا حاجة في الاتفاقية الى أمر سوى العلتين لطرفيها فان المعية وجود الطرفين في زمان بخلاف اللزومية. ثم اعلم أنهم ذكروا أن

المتصلة الكلية الاتفاقية ما حكم بصدق الثاني حين صدق المقدم مع كل أمر واقع له وقالوا لو لم تقيد الاوضاع بالوقوع بل قيدت بالامكان كما في اللزومية لم تصدق الاتفاقية كلية لأن كون المقدم مع نقيض التالي وضع بسبب اقترانه بأمر ممكن فحينئذ لم يتحقق التالي مع المقدم - أقول - اذا كانت المعية محتاجة الى علة موجبة كما سبق فليس اقتران المقدم مع نقيض التالي ممكناً في نفس الأمر نعم قد يتوهم إمكانه نظراً الى أن العلة غير معلومة لنا - حكمة - اذا حذفت أداة الشرط عن الشرطية صار طرفاها على ما كانا في الأصل قضيتين محتملتين لهما أي الصدق والكذب بالفعل فان المانع قد ارتفع واعترض عليه بأن رفع المانع لا يكتفي فانه لا بد في القضية من الحكم أي الايقاع أو الالتزام وقد يمتنع ذلك في بعض المواضع كما في قولنا إن كان الانسان ناهقاً كان حيوانا - أقول - إن كان الكلام في القضايا الملفوظة كما هو المتبادر من شرح الرسالة لجدي فدفع الاعتراض في غاية الظهور إذ المراد أنهما صارا مركبين تامين دالين على حكم من المتكلم مطابقين كانا أولا وإن كان في القضايا المعقولة من حيث أنه مفهومة من اللفظ فالاعتراض حق تأمل - حكمة - نقيض الدائمة المطلقة العامة لأن نقيض دوام السلب عدمه وليس بمفهوم محصل والثبوت في النقيض لازم له ونقيض دوام الايجاب رفعه ولبس بمحصل ويلزمه السلب في بعض الاوقات ثم الظاهر أن المراد بالمطلقة ما حكم بفعلية النسبة على ما هو المتعارف عند القوم واعترض عليه بان الايجاب والسلب في وقت ما مفهوم المطلقة المنتشرة لا المطلقة الفعلية فان مفهومها أعم من ذلك لجواز عدم الثبوت في وقت أصلا مثل الزمان حادث إذ ليس لحدوث الزمان زمان - أقول - الاعتراض مدفوع لأن المراد بالدوام ما يشتمل الدوام أو الشمول الزماني كما في قولنا علم الله فنقيض الدائمة المطلقة العامة بالمعنى التعارف المتبادر لا المطلقة المنتشرة - حكمة - الدليل لغة الطريق على ما في صراح اللغة والمرشد أي الناصب لما به الارشاد والذاكر له وقد يطلق على اللفظ والعقل على ما في الارشاد - أقول - الاتصال بالفعل أو بالقوة معتبر في الارشاد لغة دون الدلالة على ما يشعر به كلامه قدس سره في شرح الشرح. ذكر في مقدمة اللغة دله راه نوداورا وارشده راه راست نوداورا بفلان چيز نعم ذكر في

الصحاح الهدى الرشاد والدلالة وهديته بالطريق أو البيت هداية أي عرفته لكن كتابه مشحون بالتعريف بالأعم ويمكن أن يقال باعتبار الايصال في الجملة في الدلالة أيضاً ذكر في تاج المصادر الاغواءبي راهكردن. وقال في المهذب الغاوي بي راه ولدليل راه بر إلا أن المفهوم من تقرير السيد أن الدلالة والارشاد جميعاً لمطلق التعريف والدليل اصطلاحاً أما عند الأصوليين فما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر في أحواله الى مطلوب خبري وقيل الى العلم به - أقول - الظاهر أن دليل كل حكم ما يمكن حصوله منه بالنظر الصحيح فلا يكون كله من الاجتهادين المتقابلين المستخرجين من أمر واحد فقها لا يقال المراد التوصل بحسب الزعم على ما قيل في تعريف الحكمة من معرفة الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر أن المراد بحسب الزعم فيدخل فيه الاعتقادات المضادة لأنا نقول ذكروا أنه قيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لأن الفاسد لا يمكن أن يتوصل به الى مطلوب خبري إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة لهوبالجملة الفاسد الصورة خصوصا لا علاقة له بالمطلوب حتى يتوصل به اليه ولا أثر للزعم في العلاقة والاستلزام وأما عند المنطقيين فقد يطلق على الحجة مطلقا وقد يخص بالقياس البرهاني وذكر في منطلق الشفاء قريبا من مباحث التمثيل والاستقراء حتى جرت العادة في هذا الموضع أن يسمي بالدليل ما يكون مؤلفاً من مقدمتين كبراهما محمودة يراها الجمهور ويقول بها - واعلم - أنهم عرفوا القياس بقول من قضايا أي محتملة للصدق والكذب صادقة كانت أو كاذبة قطعا كما في القياس الشعري يلزمه لذاته أي لزوماً بينا كان أو لاقول آخر أي يلزمه قول آخر من حيث التصديق به أو التخييل القائم مقام التصديق - أقول - هنا ابحاث. الاول أن القول مشترك بين الملفوظ والمعني على ما في الشفاء وشرح الاشارات وشرح المطالع لكنه جوز السيد أن يكون حقيقة ومجازا فيهما وكذا القياس متناول لهما لا يقال النظر المنطقى لا يناسب اللفظ لانا نقول افادة الغرض في الجدل والمغالطة والشعر لا يستغني عن اللفظ نص عليه الشيخ في الشفاء. لكن المبحوث عنه في المنطق حال المعنى فيجوز التعميم وان كان الانسب تخصيص

التعريف بالمعنى بقي أن تصحيح اللزوم بين لفظ القياس والنتيجة نفسها وان كان يمكن أن يعتبر اللفظ من حيث الدلالة على المعنى إذ النتيجة المعقولة لازمة للفظ القياس من جهة الدلالة على المعني لكن اللزوم ليس لذاته اللهم إلا أن يقال الاتصال بين اللفظ والمعنى شديد فكأنه هو. الثاني أن المراد من قضايا ما فوق الواحد لكن بشرط الاحتمال للصدق والكذب فخرجت القضية الشرطية بالنسبة الى عكسها بقى الانتقاض بالقضية المركبة بالنظر الى عكسها. وأجيب بوجهين أما أولا فبأن المراد القضايا الصريحة - أقول - لا يندفع النقض عند التصريح بازاء القضية المركبة وأما ثانياً فبأنه يقال لتلك القضية المركبة في العرف أنها قضية واحدة مركبة من قضيتين ولا يقال أنها قضيتان - أقول - ذلك لا يدفع أن يصدق عليها قول مؤلف من قضايا كما لا يخفى مع أنه يبقى على الجوابين انه ذكر في شرح المطالع من أن قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قياس باعتبار أن كلمة لما دالة على الاتصال ووضع المقدم إلا أنه ذكر الشيخ في الشفاء أن قولنا لما كان زيد يكتب فمتحرك الاصابع فانما يتم بمقدمة محذوفة مقبولة الثبوت عقلا وهو صدق كل كاتب يحرك يده - أقول - يمكن الجواب عن أصل النقض بأن المراد اللزوم بطريق النظر. الثالث أن المراد باللزوم لذاته أن لا يكون بواسطة المقدمة الغربية التي تكون حدودها وأطرافها مغايرة لحدود مقدمات القياس فدخل فيه القياس المبين بطريق العكس المستوي كما في الاشكال الثلاثة وخرج المبين بعكس النقيض وقيس المساوات مثل (ا) مساو (ب) و(ب) مساو (ج) فف (ا) مساو (ج) بواسطة أن مساوى المساوى مساو لكنه بقى النقض بمجموع نقياس والمقدمة الغربية مع أن هذا المعني لا يفهم من عبارة لذاته. الرابع أنه يرد على التعريف قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حيوان فانه منتج للصغرى وأجيب بأن ذلك غير متعارف في العلوم لانه ليس له مفهوم يقيد به وبانه ليس بقياس لعدم استلزام النتيجة وبان هذه المقدمة صغرى باعتبار تأليفها مع مقدمة أخرى تأليفا مخصوصاً ونتيجة من غير اعتبار ذلك - أقول - فيه أنه يلزم حينئذ أن يكون قياساً إستثنائياً إذ عرف بما يكون القول الآخر اللازم للقياس مذكوراً فيه بمادته وصورته اللهم إلا أن يراد قيد الاشتمال على حرف الاستثناء مع

أنه لا يعتبر في مفهوم الصغري والقياس اعتبار التأليف مع مقدمة أخرى وان كان اطلاق الصغرى اصطلاحا على هذه المقدمة باعتبار التأليف.

الخامس أنه يرد النقض بالتنبيهات بالنظر الى الضروريات والجواب أن حصول المطالب ليس عن التنبيهات بل معها كما يقال علم الرسول والملائكة في الفقه مع الدليل لاعنه أو أن المراد اللزوم بحسب النظر. السادس أن الاشتراك في الحد الأوسط لازم في المشهور عند المتأخرين. لكن شارح المطالع قال بانه لا دليل على اعتباره في تعريف القياس ويؤيده أن قسما من المغالطة التي هي حجة مالم يتكرر الوسط. السابع أن القياس قد يكون مركبا من أكثر من قضيتين كالقياس المركب ويمكن أن يقال القياسات البعيدة بمنزلة المبادي والقياس هو الدليل لا يقال هو بالحقيقة قياسات متعددة ليس مجموعه قياساً واحداً لأنا نقول لم يعتبروا وحدة القياس باعتبار وسط واحد وانتاج واحد بل بالنظر الى المطلوب بالذات ولا يستحيل تركب فرد لأمر عما هو أيضاً فرد عنه فان الجسم المؤلف يصدق على ما يؤلف من اثنين وثلاثة والدال صادق على المفرد والمركب - واعلم - انهم لم يجعلوا القياس المقسم أيضاً من القبيل لأنه يجوز أن يعبر على الجمليات المتعددة بجملة واحدة كان يقال كل واحد من الاقسام كذا عند اتحاد المحمول كما في صورة الحيوان إما انسان أو فرس وكل واحد من الانسان يحرك ذقنه الاسفل في الأكل وكل واحد من الفرس كذلك أو يقال كل واحد إما كذا وإما كذا عند تعدد المحمول كما في صورة الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف والاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة والفعل ما دل عليه بنفسه مقترنا به والحرف ما دل على معني في غيره. الثامن أنه ذكر في كلام بعضهم لا بد في القياس من اعتبار الهيئة والمتبادر من ذلك أنه يشترط تقديم الصغرى وليس ذلك ظاهر لكنه قال في شرح الاشارات التاليف لا يخلو من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ولجميع الاجزاء صورة أو حالة نسبتها يقال لهما واحد وهي الهيئة المتأخرة وصواب الهيئة أن يكون الربط في الكم والكيف والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس أن تكون أوضاع المقدمات على ما ينبغي بأن يقدم الصغري على الكبرى بعد رعاية ترتيب الحدود وصواب الهيئة فيه أن

يكون على ضرب منتج وينبغي أن يكون اشتراط تقديم الصغرى أمرا مستحسنا كما في تقديم الجنس على الفصل في المعرفات. التاسع المراد باللزوم في القياس إما اللزوم الخارجي بدليل أنهم عرفوا الدليل مطلقا بما يلزم من العلم به العلم بالمدلول ثم عرفوا القياس بما ذكر فيحمل علي الخارجي فيه خاصة إلا ان يراد به في تعريف الدليل مجرد المناسبة المصححة للانتقال في الجملة ولذا قيد في تعريف القياس بقوله لذاته وأما اللزوم الذهني وهو الأظهر أنه الموصل التصوري بحسب العلم فكذا الموصل التصديقي وأيضاً قد تكون النتيجة لازمة في الخارج بوسائط كثيرة فلا يصح قوله لذاته. العشر أنه زيد في تعريف القياس في عبارة أكثر المنطقتين متى سلمت فقال جدي في شرح الشرح أن الاستلزام في الصناعات الخمس إنما هو على ذلك التقدير وأما بدونه فلا استلزام الا في البرهاني. واعترض عليه السيد بان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم كما لا يخفى - أقول - ليس هذا من مخترعاته قدس سره فانه ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء في بيان الحق والصدق والقياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي تكون مقدماته صادقة في أنفسها وأعرف عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفه تأليفا منتجا وقياس كذلك بالقياس وهو أن يكون حال المتقدمات كذلك عند المجاور حتى يسلم اليه وان لم يكن صادقا لم يكن اعراف من النتيجة التي لا يسلمها فتؤلف عليه بتأليف صحيح مطلق أو عنده وبالجملة فقد يكون القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك قياساً من حيث هو كذا لكنه ليس يلزم أن يكون كل قياس قياساً يلزم مقتضاه لأن مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياساً لأنه قد أورد فيه ما اذا وضع وسلم لزم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فالقياس الذي يلزم مقتضاه بحسب الأمر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في أنفسها وأقدم من النتيجة وأما الذي هو بالقياس فالذي قد يسلم المخاطب مقدماته فتلزمه النتيجة. وقد ذكر الشيخ أيضاً في بيان القياس الجدلي كل ما اذا وضع فيه أقاويل لم يلزمه قول آخر أو لم يظن لازما فليس بقياس وكل ما كان كذلك فهو قياس لكن الموضوعات تختلف فمن الموضوعات ما وضعه في الطبيعة كان الحق والطبيعة قد وضعاه وسلماه ومنها ما

وضعه بحسب واضع أو واضعين والذي وضع ما فيه بحسب الطبيعة ونفس الحق فهو البرهان لا غير. وقال الحكيم الطوسى في الرسالة الفارسية المسماة بالاساس في المنطق في بيان القياس الجدلي قياس درين صناعت وديكر صناعات قولي بود مؤلف أزاقوال كه وضع آن مستلزم قولي ديكريود في نفس الأمر يا بحسب تصور قايس يعني مستلزم بود يا پندارندكه مستلزم أست وواضع آن قولها يا حق بودو طبيعت وجودان مواد قياس برهاني بود يا غير آن ما نتد جمهور يا قومي يا شخصي وآن بوجهي شامل أول بودجه انجه غير حق وضع كرده باشد وباشدكه في نفسه مستحق آن بودكه آنر حق نيز وضع كند وباشدكه نبود پس هريكي آن صور ومواد درين صناعت يعني جدل عامتي بود أزآن كه دربرهان.

وقد قال الحكيم سابقاً في تعريف القياس أنكه كفته آندكه آز وضع آن قولها قولى لازم آيد مراد انست كه بر تقدير تسليم آن قولها لازم آنكه آن قولها في نفسها صادق بأشد يا مسلم چه مقدمات قياسات خلف ومغالطي وأمثال آن كذب بود ومقدمات قياسات معاندان ومعترضان نيزديكر إبشان نا مسلم ومع ذلك آن قياسها در معنى لزوم نتايج تام بود. وقال جدي في شرح المقاصد والقائلون بأنه لا لزوم أصلا يعني في القياس الفاسد يريدون اللزوم الذي مناط صفة في الشبهة بمعنى أن الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطاً للملازمة بينها وبين المطلوب اذا عرفت هذه المقدمات فليس معني اللزوم هنا كون الملزوم بحيث اذا تحقق تحقق اللازم وليس بناء الكلام على تحقق اللزوم لتحقق الملزوم بل المراد باللزوم التفرغ والاقتضاء والمعنى القياسي قول مسموع أو معقول يتفرع وينشأ عنه ويكون مقتضاه العلم بالنتيجة أي العلم بوقوعها لكن على تقدير تسليم المقدمات وهو على نوعين أحدهما البرهاني وهو ما يكون مقدماته على وضع يقتضى النتيجة في نفس الأمر لكونها صادقة حقة مرتبطة بها في الواقع فهي بحيث ينبغي أن يصدق بها بالنتيجة وثانيهما غيره وهو ما يكون مقدماته على خلافه فتفرغ العلم بوقوع النتيجة فيه يحتاج الى تسليم المقدمات فظهر بهذا التقرير البديع دفع الاعتراض المذكور وكذا يدفع اعتراضه الآخر على كلام القوم من أنه ليس بين الظن وبين أمر مرتبط عقلي بحيث يمتنع بأن ذلك يتم اذا لم يكن الأمر الذي

يستفاد منه الظن قياساً صحيح الصورة وكذا اندفع اعتراضان آخران ذكرهما مولانا علاء الدين على الطوسي على كلامه قدس سره. الأول أن هذا الكلام ظاهر في أن المراد في القياس الاستلزام في الواقع والاّ ففي البرهان أيضاً لو لم يسلم مقدماته لم يحصل العلم بالنتيجة. الثاني أن أن كلامه مبني على مرادهم بالتسليم القطع واليقين وليس كذلك بل الاعتقاد جزما أو ظنا والظن لازم في الخطابة بقي دغدغة في تعريف القياس إذ الظاهر عدم اللزوم في القياس الفاسد صورة الا أن يقال أنه ليس بقياس حقيقة بل بالتجوز والمشابهة هذا غاية التحقيق في بيان المرام من الكلام في هذا المقام المشتبه على الاقوام تأمل واجتنب عن الميل والاعتساف وانصف والانصاف خير الاوصاف ثم اعلم أنهم ذكروا في وجه تسمية القياس الاستثنائي اشتماله على حرف الاستثناء وأنت خبير بان لكن ليس حرف استثناء وكأنهم بنوا الأمر على التشبيه فان معني لكن يشابه معني الا فان كليهما لرفع توهم يتولد من الكلام السابق بقى أن هذا غير ظاهر في القسم الأول من القياس الاستثنائي أعني ما ذكر فيه عين النتيجة اللهم الا أن يقال يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد والشك فبقوله لكن الخ أزال ذلك التوهم - حكمة - لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات فان كان تلك الحصر قطعيا بان يتحقق أنه ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاماً وقياساً مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا أيضاً افاد الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا أفاد الظن وان كان ذلك الحصر إدعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر أن جزئياته ما ذكر فقط أفاد ظنا بالكلية لأن الفرد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن - أقول - كذا في حاشية التجريد لكنّ التحقيق أن الحصر ليس بمعتبر في الاستقراء الناقص وانه لا حاجة اليه في الاستدلال - واعلم - أنهم حكموا بان الاستقراء الناقص مطلقاً يفيد الظن وذكروا أن التجريبات يقينات وهي التي يحكم بها العقل لاحساسات متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي وبين الكلامين تدافع. ثم اعلم أنهم جعلوا التمثيل أيضاً غير مفيد لليقين ولا يخفى أنه يجوز أن يعرف علية الجامع في بعض

الصور بالبرهان كعلية الامكان في الاحتياج الى مؤثر ولذا كان التمثيل عند الفقهاء قطعيا فيا اذا كانت العلة منصوصة لا يقال حينئذ لا حاجة الى التمثيل بل يكفى اعتبار صورة القياس لأنا نقول ذلك مشترك الالزام فانه يجوز افادة الظن بالمطلوب بالخطابية دون التمثيل - حكمة - اعتبروا في اليقين قيد النبات احترازا عن التقليد المصيب - أقول - إن اريد بالثبوت عسر الزوال كما قيل ففيه انه قد يعسر زوال التقليد أيضاً وان اريد عدم الزوال أصلا ففيه أن العقلاء كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقدهم الأول مع أن الحق هو الأول بل نقول وقع ذلك للأطباء في التجريبات بالنظر الى أمزجة الادوية - حكمة - اليقينات الضروريات ست الاولى الاوليات التي يحكم فيها العقل بمجرد تصور الاطراف نحو الكل أعظم من الجزء - أقول - هنا بحثان.

الاول أن حكم الانسان بوجوده معدود من الوجدانيات في شرح المقاصد وشرح المواقف لكن الظاهر أنها من الاوليات على ما في الحاشية الشريفية على شرح المختصر. والثاني انه ذكر في شرح المواقف انه يتوقف في مثل الكل أعظم من الجزء على الملاحظة الا جمالية انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء معتبرا غير معتبر فالفرق بين هذا الأولى وبين ما يحتاج الى قياس خفي غير ظاهر. الثانية المشاهدات التي يحكم بها العقل إما بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات أو الباطنة وتسمي وجدانيات كحكم الانسان بان له خوفا وينبغي أن يعلم أن المشاهدة لغة حاصلة بالبصر - أقول - هنا بحثان أيضاً. أحدهما أنه ليس المراد بها الأحكام الجزئية الاحساسية بل الأحكام الكلية العقلية بواسطة الاحساس على ما هو الظاهر من اطلاق أيضاً بل الحاكم العقل وبالجملة لو أريد الأحكام الجزئية لم يبق فرق بينها وبين المتواترات في مدخلية الحس فيهما إلا أن يقال المدخلية في المشاهدات أقوى وذلك لعدم الاحتياج الى قياس خفي كما في المتواترات فاذا حمل المشاهدات على الكليات لا يظهر مقابلتها بالجزئيات والحدسيات فان الظاهر أن الحكم الكلي اليقيني بواسطة بعض الافراد من قبيل التجربة أو الحدس وثانيهما أن الحكم بوجوده من الوهميات على ما هو الظاهر فان الوجود من المعاني القائمة بالمحسوسات ومدركها الوهم والوهميات في مقابلة الحسيات مطلقاً في عباراتهم

ويمكن أن يقال تلك المعاني إما قائمة بالمدرك فتسمى وجدانيات وإما بغيره فتسمى وهميات لكن سائر المشاهدات والحسيات عامة بالنظر الى المدرك وغيره بقى أن المتكلمين من الاشاعرة لم يقولوا بالقوى الباطنة وهم أيضاً قد اعتبروا ذلك في المبادي نعم المفهوم كالصريح من بحث الأهلية للمكلف في كتب الأصول من الخفية اثبات القوى الباطنة. الثالثة التجربيات التي يحكم بها العقل باحساسات متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع قياس خفى أعني أن الأثر واقع عقيبه على نهج واحد مراراً كثيرة وكل ما كان كذلك لا بد له من سبب مقارن له وان لم يعلم حقيقة هذا السبب - أقول - هنا أيضاً بحثان. أحدهما انه اشترط في التجربيات وقوع الفعل من الانسان على ما يفهم من شرح الملخص لكن لا يشترط فيه ان يفعله الحاكم كما توهم فانه لو تناول شخص السقمونيا ويشاهد آخر منه الاسهال مراراً حصل له العلم التجربي قطعاً ثم في الاشتراط مطلقاً نظر فان الأحكام النجومية ليست حدسيات إذ يشترط فيها العلم بالأسباب فيكون من التجربيات ولا توقف في تلك الأحكام على فعل من الانسان أصلا وثانيهما أنه يفهم من الحاشية الشريفية على شرح المختصر أن الحس المعتبر في التجربيات غير حس السمع وفيه بحث لأن الحكم بان الصوت الحاصل من الوتر الدقيق المستحكم متصف بالحدة وكذا الحكم بان الصوت الحاصل من الوتر الغير الدقيق والمستحكم بالثقل فان الحدة والثقل مسموعتان على ما في شرح المواقف وغيره لا يقال يجوز أن يقام فيها البرهان اللمي لأنا نقول كذلك في الحكم بان السقمونيا مسهل. الرابعة الحدسيات التي يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس مفيد للعلم كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس بواسطة تشكلات نوره بحسب اختلاف أوضاعه منها فهي كالتجربيات في تكرر المشاهد والقياس الخفي عن المشهور لكنه قال الأصفهاني إنه يكفي المشاهد مرة - أقول - الحدس الطفر على الحدود الوسطى دفعه ويمثل المطالب معها من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطلوب أولا والحدسيات متناولة للضروريات المحتاجة الى وسط من غير حركة وفكر اللهم إلا ان يجعل الحدسيات تسمية لبعضها. الخامسة المتواترات التي يحكم بها العقل لنفس الاخبار مرة بعد أخري عن أمر يستند الى الحس يمكن وقوعه - أقول - الظاهر أن القياس

الخفي فيها أيضاً شرط على ما في شرح المواقف وغيره لكنه ذكر في حاشية شرح المختصر انه لم يوجد فيها قياس بقى أن المتواترات قضايا شخصية والكلام في المبادي التي يؤلف منها البرهان وقد صرح في شرح المواقف بأنها لا تقع في العلوم بالذات كالمحسوسات ثم نقول ذكر المتكلمون الحجة إما عقلية محضة أو نقلية محضة وعدوا المتواترات من مبادى العقلية فليتأمل. السادسة الفطريات التي يحكم بها العقل بواسطة قياس خفي لا يغيب وسطه عند حصول طرفي القضية كقولنا الأربعة زوج للانقسام بمتساويين - اقول - بقى قسمان آخران للضروريات. أحدهما العاديات مثل الحكم بان الجبل الذي رأيناه لم ينقلب ذهباً ويمكن أن يقال بدخولها في الحدسيات فان الحكم بعدم الانقلاب لكثرة المشاهدة لعدم الانقلاب في ذلك الجبل وأمثاله فان من لم يقع له تلك المشاهدة وتصور تجانس الجواهر الفردة التي هي حقيقة الأجسام وعلم أن الحق تعالى قادر مختار لم يجزم بعد الانقلاب وانما لم يجعل من التجربيات لأن السبب في العاديات معلوم الماهية هو إرادته تعالى مع أن فعل الانسان لازم في التجربيات عند الأكثر وثانيهما خبر الرسول المؤيد بالمعجزات الباهرة عليه الصلاة والسلام وأما مافي شرح العقائد من أنه يحتاج الى الاستدلال بانه خبر من تأيد بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ففيه أنه يكفى الملاحظة الاجمالية كما في الضروريات المقارنة لقياس خفي نعم النقض بالقسمين على رأي المليين وإلا فلا يصح على زعم الحكماء والظاهر إن الحصر والكلام في اصطلاحهم - واعلم - انهم ذكروا أن العمدة من تلك المبادي الأوليات ثم القضايا الفطرية ثم المشاهدات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فليست بحجة على الغير إلا إذا شارك الغير المستدل في الامور المقتضية لها من حدس أو تجربة أو نواتر ثم ذكروا أن الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير فعلى هذا ينبغي أن تجعل الوجدانيات خارجة عن المشاهدات هنا وأيضاً المشاهدات لا تقوم حجة على من لم يشارك في المشاهدة إلا أن الاطلاع على المشاهدة والاحساس فيها أسهل وأقرب ثم أعلم أنهم ذكروا أن القياس السفسطي يتألف من الوهميات التي يحكم بها وهم الانسان في المعقولات الصرفة إذ حكم الوهم فيها كاذب وفيه بحث لأنه اذا لم يكن الوهم مدركا للمعقولات الصرفة وللمحسوسات فانه الحاكم على المعاني القائمة

بالمحسوسات فكيف يحكم عليها إذا الحاكم بشيء أو على شيء. يجب أن يدركهما
والجواب أن الحاكم والمدرك بالحقيقة هو النفس لكن الوهم شديد العلاقة بالنفس
فيستعملها في غير المحسوسات استعمالها فيها فانه سلطان قوي الحسية بل ربما
يستعمله في المعقولات المنتزعة من المحسوسات بل في المعقولات الصرفة الا أنه لم
يكن لغيره من القوي دخل في ادراك المعاني منسوبا اليه فقط لقائل أن يقول أن
يقول لا يثبت تعدد القوى بناء على أنه لا يصدر من القوة الواحدة الأنواع
ادراك من المدركات.

والجواب ان ادراك الوهم للمعاني بالاستقلال وادراكه لغيرها بواسطة ان
سائر الحواس الآت له في ادراكه صرح به في المحاكمات وفيه بحث لانه اعترض في
المواقف على اثبات تعدد القوى فقال لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات
متعددة والشرائط فتصدر تلك الافعال منها بحسب تعددها فعلم أنهم لم يقولوا
بذلك - حكمة - ذكروا أن المقولات عشر العرض منحصر في المقولات التسع
والجوهر مقول واحد - أقول - كون العرض جنسا مختلفا والجوهر جنسا واحدا
محل خفاء مع أنهم قالوا الجوهرية من المعقولات الثانية تأمل - حكمة - جعلوا
من الكم العرض العلم فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين
المعروضين للعدد - أقول - هذا لا يظهر على أن تكون الحقائق لنفسها حاصلة
في الذهن عند العلم بها وكذا على تقدير أن يكون العلم شبحاً ومثالا للمعلوم إذ
لكل معلوم صورة ومثال ولو سلم كون واحد حقيقي شبحا ومثالا لأمرين فلا
يظهر حينئذ عروض الكمية أصلا تأمل - حكمة - ذكر في شرح المواقف قالت
الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات -
أقول - يشكل بالكيفيات والانفعالات وبمقولتي في الفعل والانفعال -
حكمة - ذكروا أن الرؤية الواحدة تتعلق بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق
بشيء آخر فالاول مرئي بالذات والثاني بالعرض كالحركة الواحدة المتعلقة بالسفينة
وراكبها - أقول - فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين تأمل - حكمة - قرروا
أن القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد - أقول - فيه أن ذلك يخالف ما
ذكروا أن القوة المتخيلة تتصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل واذا

استعملها العقل في مدركاته سميت مفكرة - حكمة - سبب الصوت تموج الهواء المسبب عن قلع عنيف أي تفريق شديد وقرع عنيف أي امساس شديد - أقول - لا يظهر الوجه في كون صوت الحلق أبعد من صوت امساس الحجر على مثله وكذا التفاوت بين النقارة والطبل - حكمة - ذكروا أن لكل جسم ثلاث جواهر هيولي وصورة جسمية وصورة نوعية أيضاً هي مبدأ الآثار المخصوصة - أقول - فيه إشكال أما أولا فلانهم حصروا الجواهر في خمسة العقل والنفس والهيولي والصورة والجسم فزاد الجوهر والجواب أن الصورة جنس تحته نوعان وأما ثانيا فلانه لا حاجة في الانسان الى النفس الناطقة أو الصورة لان النفس مبدأ النطق المختص به والصورة والنوعية مصدر الآثار المختصة فاحدهما مستغن عن الآخر لا يقال ذكر في بحث المزاج من حاشية التجريد الصورة النوعية الانسانية الحالة في بدنها كالآلة للنفس الناطقة المتصرفة في البدن واجزائه وأما النفس الناطقة فانها وان كانت كم الاول ومتنوعة في الحقيقة ومبدأ للآثار والخواص الانسانية لكنها ليست حال ي المادة بل متعلقة بها ولا تسمى صورة الا مجازاً لانا نقول استدل في شرح المواقف وغيره على أن ثبوت الصورة النوعية الجسمانية بان الاجسام مختلفة في اللوازم وليس ذلك للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام ولا للهيولي لانها قابلة فلا تكون فاعلة ولا انها مشتركة بل لامر مختص أي ثابت لبعض الاجسام دون بعض فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوماً للجسم فهو المطلوب إذ لا بد حينئذ من أن يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر مختصة هي مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية إلا ذلك وان لم يكن مقوماً للجسم بل كان خارجاً لازماً عاد الكلام فيه لاحتياجه الى أمر آخر مختص يستند هو اليه ثم نقل عن الامام الرازي أن الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والأيون وغيرهما مستندة الى قوى موجودة في الأجسام وأما ان تلك القوى أسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً مقومة فلا بل الأقرب أنها من قبيل الاعراض ثم ثبوت الصورة النوعية أصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية ولا يخفى أنه إن تم الدليل لا يكون النوع خارجاً في الانسان سواء كان له آلة فيه أولا وإلا فلا يجوز أن يكون في غيره أيضاً خارجا

اليه قوة حالة فيه وان لم يكن القوة جوهر - اعلم - انه وقع في ديباجة الأخلاق النصيرية ما يشعر بأن على الصورة الانسانية طراز عالم الأمر أي المجردات فأوله في شرح المقاصد وقال كأنه أراد أنها لغاية قربها من الكمال واعدادها بدن الانسان لقبول تعلق النفس شبيهة بالمجردات وان كانت حالة في البدن أو أراد بكونها من عالم الأمر أن وجودها دفعي لا كالهيولى ومالها من الأطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد وأما ما يقال من أنه أراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى وينزل الروح من أمر ربه فيكذبه تصريحه بأنها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها - حكمة - اعلم ان امتناع حركات متعاقبة الى غير النهاية مما يمكن اثباته بوجه هو أقرب الى الصواب من كل ما ذكر واخصر وان لم يكن متخلصا بالكلية عن المضايقة وهو أن يقال القديم المعين كالواجب تعالى متقدم على كل واحد من أجزاء الحركة الغير المتناهية بالزمان وكل ما يتقدم على كل جزء من أجزاء الشيء بالزمان متقدم على ذلك الشيء كذلك فالقديم المعين يتقدم على مجموع تلك الحركات من حيث المجموع وهو المطلوب. فان قلت ما الدليل على الكبرى قلت هي قريبة من الضروري لأن معنى التقدم على المجموع بالزمان ليس إلا التقدم على كل جزء منه أو على بعض اجزائه والمضايقة فيه أنا لا نسلم أن الأمر كذلك مطلقا بل هذا في المجموعات المتناهية الاجزاء - حكمة - قد أورد بعض المتأخرين على انحصار بسائط الطعوم اعتراضاً هو انه لا يخلو إما أن يكون الاختلاف بالشدة والضعف موجباً للاختلاف بالنوع أم لا وعلى الأول يكون أنواع الطعوم البسيطة غير متناهية لأن في كل من التسعة مراتب مختلفة بالشدة والضعف غير متناهية وعلى الثاني أن لا تكون العفوصة والقبض نوعين لانه لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف لكون العفص قابضا لظاهر اللسان وباطنه واقتصار القابض على الظاهر - أقول - المقدمة القائلة بانحصار الاختلاف بين العفوصة والقبض في الشدة والضعف مما هو في حيز المنع غاية الباب أن الاختلاف بما ذكر متحقق وإما ليس هنا اختلاف في غيره فغير مسلم وعدم ادراك الذوق غير ذلك الاختلاف لا يدل على عدمه في الواقع كما ان الحرارة من النار وحرارة الشمس لا يدرك

اللمس منهما سوى التسخين ولا يمكن الحكم بمجرد ذلك بأنهما لا يختلفان بغير ذلك - حكمة - ذكر الامام حجة الاسلام في آخر تهافت الفلاسفة فان قيل قد فصلتم مذاهب هؤلاء فتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل على من يعتقد معتقدهم. قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل.أحدهما مسئلة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة. والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص. والثالثة في انكارهم بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقدها كذب الانبياء عليهم السلام وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين. واما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم من مذهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التوليد وكذلك جميع ما نقلنا عنهم قد نطق به فريق من فرق اهل الاسلام إلا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير اهل البدع من فرق اهل الاسلام يكفرهم ايضا به ومن يتوقف عن التكفير في اهل البدع يتوقف عن تكفيرهم بهذه المسائل - اقول - هنا ابحاث.

الاول انه بقي امور قال بها الحكماء خاصة ولم يوافقهم طائفة من المسلمين عليها. منها جعل الملائكة عبارة عن العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخصيص مالا يكون علاقة من الاجسام ولو بالتأثير. ومنها جعل الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها. ومنها جعل الشياطين القوي المتخيلة في الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس الى الشهوات واللذات الحسية والوهمية وقد قال في شرح المقاصد القول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله وكلام الأنبياء وبالجملة الشرع ونزول الوحي مما يتوقف على وجود الملك والا فالنبوة والوحي أمر خيالي من تجسم العقل الفعال والتكلم معه بحسب الخيال كما زعموا. ومنها كون الحق تعالى موجبا بالذات لا مختارا وتفصيل المقام انه ذهب ارباب الملل والشرائع من اهل الاسلام وغيرهم الى

انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصح ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا تعالى موجب بالذات لا بمعنى أن فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية كاحراق النار واحراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب عنه ماتم استعداده للوجود من غير التفات قصد وطلب مع علمه لمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد المطلق والفياض الحق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في أن الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهبت الفلاسفة الى أن الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى أنه يجب تأخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه وإلا يلزم طلب حصول الحاصل فليس بشيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعني صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تمثل جميع نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الأوقات المترتبة الغير المتناهية التي تجب وتليق أن يقع كل موجود منها في واحد منها لذاته تعالى لا يتصور تخلفه ويقتضي إفاضة ذلك النظام على وجه الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم إفاضته أصلا وهذا التمثيل يسمونه عناية أزلية وبعضهم يسميه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه. نعم قد يقع في كلامهم أنه تعالى قادر مختار لكن لا بمعني صحة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل وهذا المعني متفق بين الفريقين الا أن الحكماء ذهبوا الي أن مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمفهوم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صذقه وكلتا الشرطيتين صادقتين في حق البارى تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق أحدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء إن الحكماء لم يذهبوا الى أنه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين وأدلة الفريقين مذكورة

في الكتب على التفصيل ثم خالف الحكماء المليين جميعاً في أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد فان خالقية الحق تعالى السموات والارض والانسان المشتملة على الصنائع البديعة والآثار العجيبة مما تقرر في الشرع واتفق عليه الملل بل الكفار أيضاً على ما فهم من الآيات وأنت خبير بان هذا في غاية الشناعة ويلزم تعطيل الواجب تعالى من صدور العقل الاول الى الابد. ولذا ذهب الحكيم الطوسي الى أن مذهبهم أن الواجب هو النقيض بواسطة العقول المفيدة للاستعدادات لكن عبارتهم أبية عن التأويل. وقد نقل الامام عنهم هذا القول أعني الواحد لا يصدر منه الا الواحد وجعله مذهباً لهم تأمل ويمكن أن يقال ان الامام الغزالي نظر في ترك هذين الخلافين الى أنهما من مهمات القول بقدم العالم إذ القدم متفرع على الأثبات بهذا التفصيل في بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما ستعرف قريباً لكنك خبير بان هذين الخلافين لا يوافق الشريعة وان لم يتفرع عنه قدم العالم إذ يلزم في الجملة عدم الاختيار وتضييع التضرع والدعاء الى جناية تعالي والتعليل ونفى المعجزات من عند الحق تعالى وتقدس - واعلم - أنهم زعموا في كيفية صدور العالم انه صدر عنه عقل أي ممكن غير متحيز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة أي ممكن غير متحيز ولا حال فيه محتاج في فاعليته الى الآلات الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك النفس وهو جرم الفلك التاسع أعني الفلك الاعلى وصدر عن هذا العقل عقل ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت وصدر عن هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك السابع وهو فلك أعلى السيارات أعني زحل وهكذا حتى ينتهي الأمر الى عقل تاسع يصدر عنه عقل عاشر ونفس تاسعة وجرم هو الفلك الاول وهو فلك أسفل السيارات أعني القمر ويسمى هذا العقل والعقل الفعال والمبدأ الفياض لتحريكاتها الارادية لجرم الفلك الى غير النهاية ولا ولافاضة الصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة المركبات منها بواسطة ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وأوضاعها ومبنى جميع ذلك أن المبدأ الأول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز أن

يصدر عنه المتعدد إلا بتعدد الجهات من أجزاء وأوصاف ولو اعتبارية أو آلات أو قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول إلا معلول واحد هو العقل الأول وإنه عاقل مبدأه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات ثلاث بعضها أشرف من بعض والأليق أن يصدر من الأشرف إلا شرف فصدر عنه لجهة عقله مبدأه عقل ثان ولجهة عقله نفسه وبجهة إمكانه جسم وهكذا العقول والنفوس والاجرام المذكورة ولا يخفى أنه اذا اعتبرت الوحدة من جميع الوجوه حتى القوابل لم يتصور تعدد المعلول وكيف يتصور صدور غير القابل عن الفاعل لكن يكون هكذا حكما لغواً من غير فائدة أصلا إذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء إلا بطريق الفرض وإنما كثر من مدافعة الناس في أن الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الأمر من أحواله بعد التنزل وتسليم كونه موجباً بالذات وليس له صفات موجودة بل يجوز أن يصدر عنه متعدد أم لا فنحن نقول نعم لأن له ذاتاً ووجوداً ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعول الأول جهات تعدد الفاعلية ولم يصر هنا.

فان قيل وجود المبدأ الأول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود المعلول الأول ووجوبه فحصلت في ذاته الجهات هنا ولم يحصل ثمة. قلنا مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في أنه زائد في كل الموجودات ولا في أن الوجوب أمر اعتباري ولا يخفى أيضاً إن قولهم ان الأليق أن يصدر الأشرف كلام خطابي لا يليق لأنبات المطالب العالية وإن جعل المعلول الأول مؤثراً بالجهات المذكورة مجرد وهم لا برهان يدل عليه ولا مناسبة بين هذه الجهات وآثارها والعقل من حيث أنه ممكن لا يقتضي وجود نفسه فكيف يقتضي وجود غيره مع أن حصر الجهات في الثلاث ممنوع فان له وجوباً بالغير ووجوداً منه. والعجب إنهم قالوا بنفي الصفات في الواجب تعالى وجعلوها فيه راجعة الى السلوب والاضافات فتوجد الجهات فيه وتعقل لمعلولاته ولا يخفى أيضاً كيف صدر عما هو أقرب الى الوحدة الحقيقية هو العقل الثاني أشياء كثيرة جداً هي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما صدر عما بعده أي العقل العاشر مع بعده عن تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشرة وكذا اصدر عن العقل الثالث والرابع والخامس أجرام أكثر

مما صدر عن العقل السادس فان أفلاك العلويات أعني زحل والمشترى والمريخ الصادرة عن العقول الثلاثة على زعمهم أكثر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر عن العقل السادس لأن كلا مشتمل على تدوير دون فلك الشمس وكذا أجزاء فلك عطارد زائد على أجزاء فلك القمر بواحد وبالجملة جرم كل علوى أكبر من السفلى - البحث الثاني - أن موافقة طائفة من أهل الاسلام أي المنتمين اليه ليس لها كثير نفع فان المعتزلة والشيعة لهم أقوال خارجة عن حد الشريعة بحيث لا مجال فيها للتأويل وليس لها منشأ إشتباه في القرآن والحديث ولا محل قبول عند من له أدنى تمييز في الجملة وان بعض الشيعة زعموا أن المسيح عليه السلام إله أيضاً وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام. وبعضهم توهموا ان الحق تعالى لا يقدر على ما اختير عدمه والعبد قادر عليه. وبعضهم ظنَّ بان الأفعال المتولدة لا فاعل لها والشيعة كثير من طوائفهم تخيلوا أن روح الآله تعالى حل في على وأولاده العظام بل هو إله أوهم آلهة وان علياً في السحاب والرعد صوته والبرق سيفه. وبعضهم زعموا ان النبي ﷺ على وغلط جبريل للمشابهة التامة بينه وبين محمد ﷺ وبعضهم تفوهوا بكلمات مهملات في شأن الحق تعالى لا يقدر أدنى مميز من الانسان على تصويرها ببنان أو اجرائها على اللسان فالمدار في التكفير وغيره على مخالفة الشريعة الحقيقة بحيث لا يقبل التأويل وموافقها بوجه من الوجوه - البحث الثالث - ان الخطابية من الشيعة تكلموا بان الجنة نعيم الدنيا والنار الآمها والجناحية منهم أنكروا القيامة فالمسئلة الثالثة مما وافق الحكماء بعض المنتمين الى الاسلام - البحث الرابع - ان الحكماء المتأخرين لما رأوا مخافة القول بانه تعالى وتقدس لا يعلم الجزئيات الحادثة تستروا بتأويلين. أحدهما ما أشار في شرح المواقف وهو انه تعالى وصفاته الحقيقية لما تكن زمانية لم يتصف الزمان مقيساً اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الأزمنة منه سواء فالموجودات من الأزل الى الأبد معلومة له في كل وقت وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاصلة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمراً لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وهذا معنى

قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق به من الأحوال كيف وما ذهبوا اليه من أن العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول ينافي ما يتوهمه وثانيهما من التأويلين ما ذكره أبو علي في الشفاء وهو ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة له ومتخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص كــذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود أنما يعقل كل شيء على نحو كلى ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي كما انك إذ تعلم حركات السمويات كلها فانك تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة تكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابله كذا حتى لا يقدر عارض من عوارض ذلك الكسوف إلا علمته لكنك علمته كليا لأن هذا المعنى يجوز أن يصدق على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ان ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية - أقول - تحقيق الحق في هذه المسائل الثلاثة وغيرها من عقائد الاسلام بالرد على المخالفين من الحكماء المتشبثين بأذيال الأوهام يحتاج الى زيادة بسط في الكلام لا يحتملها المقام وقد حققه بما لا مزيد عليه ذلك الامام الهمام وسائر المحققين من أهل الكلام أعلا الله درجاتهم في دار السلام مع أن الحق قد يظهر في هذه الايام بحيث من عاند فلا يحرم منا السيف القاطع الصمصام والحمد لله ذي الافضال والانعام على نعمه العظام ومننه الجسام - حكمة - اذ قطع الانسان مات في الحال بخلاف سائر الحيوانات فانها تبقى حية بعد قطعه فالسر في ذلك انه اذا أشرق نير من علو على جسم ظلماني أنعكس أشعة النير من هذا الجسم اليه واذا زالت المحاذاة زال الاشراق في حال وقد أشرقت النفس الناطقة المجردة على الجسم الظلماني الذي يسمى الروح الحيواني الكائن في القلب الصنوبري مقتضية لنور الحياة فيه فانعكست منه الاشعة الى قبة الدماغ التي في جانب العلو من الرأس ثم فاض منها نور الحياة الى سائر الأعضاء وليس افاضة الحياة في باقي الحيوانات على هذه الطريقة فوقع الفرق - حكمة - الحيوان

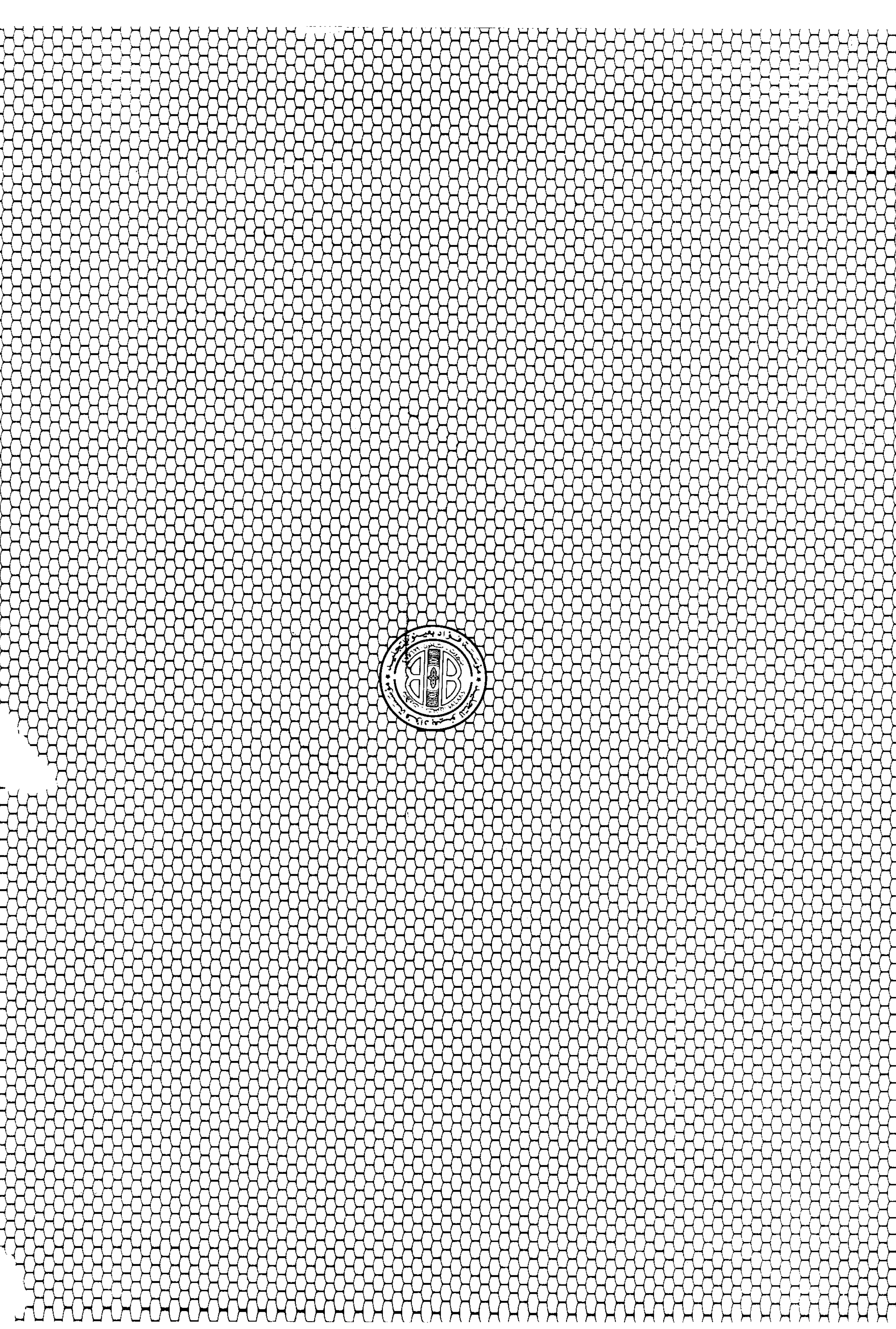
الغير الناطق يمشي ويدب ولد والانسان ليس كذلك وسره أن الحرارة والبرودة في جميع أعضاء الحيوان يتكافآن أما الصبيان فتفوق الرطوبة التي في ادمغتهم على الحرارة بكثير وذلك لأن الدماغ جعل أبرد لاجل أن يصبر على الفكر وجعل أرطب ليسهل لما ينطبع فيه من التخيل في وقت الصبي لان الرطوبة التي في الدما فيها فضل بسبب السن يثقل الرطوبة على الحرارة فلذلك لا يجد السبيل الى أن يتحرك لان ابتداء الحركة من الدماغ فاذا كبر الصبي فان الرطوبة تقل فتقوي الحرارة ويتحرك الدماغ وتتحرك الأعضاء فحينئذ ينهض باذن الله - حكمة - السر في أن من به عطش اذا دخل الحمام يسكن عطشه ومن لم يكن به عطش يعطشه الحمام أن بدن العطشان يابس يجذب الرطوبة الى داخل بالمسام الخفية وبدن غيره رطب يستفرغ الرطوبة بالعرق - حكمة - ماء المطر يكون خفيفاً لان المطر إنما يتولد من الهواء اذا برد أو من بخارات تتصاعد من البحز والشيء الذي يتصاعد منه ألطف ما فيه واللطيف خفيف - حكمة - السودان أسفلهم دقيق لان الرطوبة التي تكون في أبدانهم تجذب إلى فوق لشدة حرارة الشمس فيضيق أسفلهم ويدق - حكمة - السر في أن الثقيل يحمل على الكتف الايسر دون الايمن لان الجانب الايسر لقلة حركته أكثر صبراً تحت الثقيل الذي يحمل عليه - حكمة - السر في أن حجم اليد اليمنى أكبر من حجم اليد اليسرى أن حركة اليمنى أكثر من حركة اليسرى والذي حركته أكثر يكون للغذاء أكثر قبولا ثم أنه على لفظ القبول وقع اختتام الكتاب. بحمد الله تعالى على أفضاله في جميع الفصول والابواب. فنرجو منه أن تشتهر تلك الفوائد اشتهار القبول بين الطلاب. ويفيض على هذه الفوائد نسيم القبول في الحساب.

وقد حررها مؤلفها الفقير الى الله الغني احمد بن يحيى بن محمد بن سعد التفتازاني هداه الله الى الحق والصواب

﴿فهرس كتاب الدر النضيد﴾

﴿تمت﴾





التفتازاني

الدر النضيد